

شرعة ومنهاج

أصول المنهج العلمي
في علم الحكمة الإسلامية

د. رواء محمود حسين



نشر إلكترونيا في ربيع الأول ، ١٤٣٥/ يناير ، ٢٠١٤.

تصميم الغلاف و الإخراج الفني: هالة الغامدي

{ يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ } (البقرة: ٢٦٩)

شرعة ومنهاج

أصول المنهج العلمي
في علم الحكمة الإسلامية

د. رواء محمود حسين

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

{وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ} (المائدة: ٤٨)

الإهداء

إلى الإمام محمد بن إدريس الشافعي

هذا هو (منهج العقل) متصلاً

بالعقل العبقري الذي وضع (أصول العمل)

في الكتاب القيم: "الرسالة"

محتـــويات الكتــاب

المقدّمة

إن الحمد لله، نحمده ونستعينه، ونستغفره. ونعوذ بالله من شرور أنفسنا، ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له.

وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله.

{ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ }، [آل عمران: ١٠٢].

{ يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا }، [النساء: ١].

{ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَقُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا (٧٠) يُصْلِحْ لَكُمْ أَعْمَالَكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَمَنْ يُطِعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ فَازَ فَوْزًا عَظِيمًا }، [الاحزاب: ٧٠ – ٧١].

أما بعد[١]:

[١] ما تقدم هو خطبة الحاجة سنة نبوية، كان النبي صلى الله عليه وآله وسلم يعلمها لأصحابه. أنظر: : أبو داود سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شداد بن عمرو الأزدي السِّجِسْتاني (المتوفى: ٢٧٥هـ): "سنن أبي داود"، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، صيدا – بيروت، بدون تاريخ، ٢/ ٢٣٨، حديث (٢١١٨)، المؤلف: معمر بن أبي عمرو راشد الأزدي مولاهم، أبو عروة البصري، نزيل اليمن (المتوفى: ١٥٣هـ) جامع (منشور كملحق بمصنف عبد الرزاق، تحقيق حبيب الرحمن الأعظمي، ط٢، المجلس العلمي بباكستان، وتوزيع المكتب الإسلامي ببيروت، ١٤٠٣ هـ، ١١/ ١٦٢، حديث (٢٠٢٠٦)، النسائي: "المجتبى من السنن"، المسمى ب (سنن النسائي)، بيت الأفكار الدولية، الأردن، بدون تاريخ، باب: كيفية الخطبة، حديث (١٤٠٤)، [فيه] أبو عبيدة لم يسمع من أبيه شيئاً، ص ١٦٥، أبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني: "سنن أبي داود"، تحقيق عزت عبيد الدعاس، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٣٨٩ هـ، (٢١١٨)، سكت عنه [وقد قال في رسالته لأهل مكة كل ما سكت عنه فهو صالح]، البيهقي (المتوفى: ٤٥٨هـ): "السنن الكبرى"، دار المعرفة، بيروت، ١٤١٣ هـ، ٧/ ١٦٤، غير مرفوع، الأصبهاني: "حلية الأولياء"، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا، ط٢، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٢٣ هـ، ٢٠٨/٧، (تفرد به عفان عن شعبة)، النووي: "الأذكار المنتخبة من كلام سيد الأبرار"، ط١، مكتبة المؤيد، ١٤٠٨ هـ، ص٣٥٥، إسناده صحيح، الألباني: "ظلال الجنة في تخريج السنة لابن أبي عاصم"، ط١، المكتب الإسلامي، بيروت، ١٤٠٠ هـ، ص ٢٥٥، (الحديث صحيح)، الألباني: "خطبة الحاجة:

هذا الكتاب هو الكتاب الثاني في سلسلة الأصول والدراسات حول علم الحكمة الإسلامية، بعد الكتاب الأول الموسوم: "العروة الوثقى: مدخل إلى علم الحكمة الإسلامية"، ويحاول الإجابة على سؤال لطالما حير الفلاسفة وشغلهم قديماً وحديثاً، ذلك السؤال هو: سؤال المنهج **La Question de la Méthode**، فضلاً عن كونه يضع الخطوط العامة للمنهج العلمي في علم الحكمة الإسلامية.

يعود انشغالي بسؤال المنهج إلى ما يقرب من سبعة عشر عاماً مضت، حين تعود بي الذاكرة إلى مطالعاتي الأولى في كتب الفلاسفة، مثل: كتاب سارتر: "نقد العقل الجدلي: الماركسية والوجودية"، وكتاب إيمانويل مونييه: "ما الحقيقة؟". وقد لاحظت خلال تراكم الخبرة الطويلة كل تلك السنين التي مضت أن لا منهج فلسفيا واحدا، بل لنقل لا حصر للمناهج الفلسفية في تناقضها واختلافها واضطرابها، ولذلك يكشف علم الحكمة الإسلامية عن المنهج (منهجنا قال الله قال رسول الله).

وتمتد علاقتي بسؤال المنهج بعد أن بدأت أدرس الفلسفة وبقية العلوم الإنسانية (علم الاجتماع، النفس، وغيرها) ولاحظت تيهاناً كبيراً من قبل الفلاسفة في الإجابة على سؤال (ما المنهج؟) وهنا أتفق مع الفقهاء المسلمين، وخصوصاً الإمام النووي وابن الصلاح وغيرهما في تحريم دراسة الفلسفة لغير القادر على الخوض في بحورها اللجية، وأتفق من جهة أخرى مع الإمام الغزالي الذي رأى أن لا حرج على القادر على النقد (كما فعل في المقاصد والتهافت وفضائح الباطنية). [٢]

وأحياناً، حينما أكون مسترسلاً في تأملاتي أقول مع نفسي: لعله قد قدر لي أن أكون أحد النقاد للفلسفة في الحضارة الإسلامية في كوني لم أقدم النقد للفلسفة فحسب، بل في تقديم البديل الإسلامي المنهجي الخالص للفلسفة، أي (علم الحكمة الإسلامية)، وكان أول بواكيره كتابي: "العروة الوثقى: مدخل إلى علم الحكمة الإسلامية"، هذا العلم الذي منحني الله سبحانه نعمة اكتشافه

التي كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يعلمها أصحابه"، ط١، ١٤٢١ – ٢٠٠٠ م، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرياض، بدون تاريخ، ص ٣.

[٢] ينظر في هذه المواقف: د. محمد رمضان عبد الله: علم المنطق"، مقرر الصفوف الثانية، المجمع الرضوي العلمي، الجامعة الإسلامية – بغداد، بغداد، بدون تاريخ، وانظر أيضاً: د. رواء محمود حسين: "الإنجاز المنطقي للدكتور محمد رمضان عبد الله: قراءة تحليلية في المقدمات المنطقية"، بحث منشور في كتاب: "الفلسفة العراقية من البواكير إلى الحاضر"، بيت الحكمة، بغداد، تشرين الثاني/ ٢٠٠٩ م، ص ٥٨ – ٨٦.

تحديداً عام ٢٠٠٨م حين كنت أتلو كتاب الله سبحانه، وانتفضت من مكاني ساعة أن مررت بالآية (٢٦٩) من سورة البقرة أي قوله تعالى: { يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ } (البقرة: ٢٦٩) قائلاً: وجدت البديل إنه علم الحكمة الإسلامية، أي حكمة الله ورسوله عليه الصلاة والسلام، (أي قال الله قال رسول الله قال أنبياء الله عليهم الصلاة والسلام)، هو البديل عن الفلسفة (فيلو: محب، وسوفيا: الحكمة) واكتشفت أن السوفيا هو إله الحكمة عند اليونان[٣]، وهذا ما لم يكتشفه الفلاسفة في الحضارة الإسلامية، ووقعوا في الخطأ الذي رفضه أئمة الهدى في الإسلام خصوصاً الإمام الشافعي المطلبي المكي القرشي، لأن علم الحكمة الإسلامية من جهة أخرى الأخ الشقيق لعلم أصول الفقه الإسلامي الذي اكتشفه الإمام الشافعي والذي وضع القواعد لاستنباط الأحكام العملية من المصادر الأصلية، أما علم الحكمة الإسلامية فهو معني بالدرجة الأساس باستنباط الأحكام العقلية المؤدية إلى العملية، وكتابي: "العروة الوثقى: مدخل إلى علم الحكمة الإسلامية" يمكن أن يعد التوأم لواحد من أهم كتب الحضارة الإسلامية والعقل الإنساني العالمي أي كتاب: "الرسالة" للإمام الشافعي.

يجيب هذا الكتاب على سؤال المنهج من خلال أطروحاته التي سميتها بالمنهاج، وقد جاء في مناهج: الأول بعنوان: "مدخل إلى سؤال المنهج في علم الحكمة الإسلامية". بحثنا فيه مفهوم الشرعة والمنهاج في القرآن الكريم، ومعالم المنهج الإسلامي المتمثلة ب(التوحيد والنبوة والمعاد)، ودرسنا موضوع الاستمساك بالوحي وحدود التأويل، وشرحنا موضوع الاعتصام بالكتاب والسنة، وهو من الموضوعات المهمة في علم الحكمة الإسلامية، كما بحثنا عن علم المنهج عند الإسلاميين القدماء والمحدثين.

أما المنهاج الثاني فهو بعنوان: "علم الحكمة الإسلامية: نحو أصول للمنهج العلمي"، وقد تضمن العديد من المباحث، منها: علم الحكمة الإسلامي: سؤال المنهج، في التنظير لعلم الحكمة الإسلامية، الوحي في ضوء التاريخ، علم الحكمة الإسلامية: تحديدات إضافية للمنهج، عن المنهج في علم أصول

---

[٣] حول تأكيد أن السوفوس بوصفه إله الحكمة عند اليونان، ينظر:
Caitlin Matthews, Sophia: Goddess of Wisdom, Bride of God (Illinois: The Theosophical Publishing House, 2001).

الفقه، في الأدلة الشرعية لعلم الحكمة الإسلامية المميزة له عن الفلسفة واللاهوت، من الإيمان بالله إلى فهم الإنسان والعالم.

وأما المنهاج الثالث فهو بعنوان: "من الوحي إلى المنهج: تطبيقات منهاجية معاصرة في ضوء الحكمة الإسلامية"، وقد تضمن العديد من الأبحاث، منها: في المعرفة: ملاحظات أولى حول نظرية المعرفة الخاصة بعلم الحكمة الإسلامية، في العلم: ملاحظات أولى حول نظرية العلم الخاصة بعلم الحكمة الإسلامية، في النقد: ملاحظات أولى حول نظرية النقد في علم الحكمة الإسلامية، من رسائل النور إلى علم الحكمة الإسلامية: مقاربة تجديدية، من إسلامية المعرفة إلى علم الحكمة الإسلامية، انبعاث التجديد: علم الحكمة الإسلامية من المنهج العلمي إلى روح العصر.

علم الحكمة الإسلامية لا يدعي امتلاك الحقيقة المطلقة أو التأويل الكامل والنهائي للإسلام ممثلاً بكتاب الله وسنة النبي صلى الله عليه وآله وسلم بل هو علم اجتهادي يهدف إلى الاجتهاد في فهم الدين وتطبيق هذا الفهم تطبيقاً صحيحاً. ويهدف كتاب: "شرعة ومنهاج " أيضاً إلى وضع الخطوط العامة لمنهجية علمية في علم الحكمة الإسلامية، ونسأل الله سبحانه التوفيق، وأن ينعم علينا بالقبول، وأن يجزينا خير الجزاء يوم نلقاه.

رواء محمود حسين

الجمعة ٢٠/ ذو الحجة / ١٤٣٤ هـ

٢٥/ ١٠/ ٢٠١٣ م

المنهاج الأول

مدخل إلى سؤال المنهج
في علم الحكمة الإسلامية

توطئة:

لكل علم منهج يشتغل في تحديد القواعد العامة النظرية للعلم ذاته، هذه القواعد التي تحدد تطبيقاته في شتى المجالات؛ أما منهج علم الحكمة الإسلامية فيستند إلى الوحي (القرآن الكريم والسنة النبوية) وتطبيقات الخلفاء الراشدين والصحابة وتابعيهم بإحسان، يقوم بالاجتهاد ما وسعه الجهد والطاقة على فهم (الصراط المستقيم) ممثلاً بدين الله سبحانه، ومن ثم الامتداد ليصل إلى العصر بكل مشكلاته وتناقضاته وحسناته وسيئاته لكي يؤسس لقيم معاصرة على أساس الوحي، هذا هو منهج التجديد الإسلامي الذي طبقه أئمة التجديد في الإسلام، فعلم الحكمة الإسلامية علم يطلب التجديد طلباً حثيثاً وبسعي دؤوب ومتواصل، هذا ما يفسر عودتنا إلى استعراض موجز لعلم المنهج الخاص بعلم الحكمة الإسلامية وإعادة ربطه وصياغته بمناهج الأئمة من المسلمين...

المبحث الأول

الشرعة والمنهاج

قال تعالى: { وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ (٤٨) } [المائدة: ٤٨].

قال الطبري في تأويل هذه الآية: وهذا خطابٌ من الله تعالى ذكره لنبيه محمدٍ صلى الله عليه وسلم. فالله سبحانه أنزل القرآن على النبي صلى الله عليه وآله وسلم بالصدق ولا كذب فيه، ولا شك أنه من عند الله تعالى. مصدقاً للكتب المنزلة من قبله على أنبياء الله تعالى. وشهيداً أنها حق من عند الله سبحانه، وحافظاً لها. وأصل الهيمنة الحفظ والارتقاب، وهذا ما نقله الطبري بسنده عن ابن عباس وعن السدي. وعن قتاده أنه أمين وشاهد على الكتب التي قبله. وعن ابن عباس: ومؤتمناً عليه ٤.

ثم أمر الله تبارك وتعالى رسوله صلى الله عليه وآله وسلم أن يحكم بين المحتكمين إليه من أهل الكتاب وسائر أهلِ الملل بكتابه الذي أنزله إليه، وهو القرآن الذي خصّه بشريعته. يقول تعالى ذكره: احكم، يا محمد، بين أهل الكتاب والمشركين بما أُنزل إليك من كتابي وأحكامي في كل ما احتمكوا فيه إليك، من الحدود والجُرُوح والقَوَد والنفوس، فإني أنزلت إليك القرآن مصدِّقًا في ذلك ما بين يديه من الكتب، ومهيمنًا عليه رقيبًا، يقضي على ما قبله من سائر الكتب قبلَه، ولا تتبع أهواء الذين تباعًا منك أهواءَهم، وإيثارًا لها على الحق الذي أنزلته إليك في كتابي. ٥

[4] محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الآملي، أبو جعفر الطبري (المتوفى: ٣١٠هـ): "جامع البيان في تأويل القرآن"، تحقيق أحمد محمد شاكر، ط١، مؤسسة الرسالة، ١٤٢٠ هـ - ٢٠٠٠ م، ١٠/ ٣٧٧ وما بعد.

[5] تفسير الطبري، ١٠/ ٣٨٢ - ٣٨٣.

ثم ذكر الله سبحانه أنه قد جعل لكل قوم منكم شرعة، على ما ذكر الطبري، والشرعة هي الشريعة بعينها، تجمع الشرعة شِرَعاً، والشريعة شرائع. ولو جمعت الشرعة شرائع، كان صواباً، لأن معناها ومعنى الشريعة واحد، فيردّها عند الجمع إلى لفظ نظيرها. وكل ما شرعت فيه من شيء فهو شريعة. ومن ذلك قيل: لشريعة الماء شريعة، لأنه يُشْرع منها إلى الماء. ومنه سميت شرائع الإسلام بالشرائع، لشروع أهله فيه. ومنه قيل للقوم إذا تساووا في الشيء: هم شَرَعٌ، سواءٌ. وأما المنهاج، فإنّ أصله: الطريقُ البيِّن الواضح، يقال منه: هو طريق نَهْجٌ، وَمنهْجٌ"، بيّنٌ، كما قال الراجز:

مَنْ يكُ فِي شَكٍّ فَهذَا فَلْجُ ... مَاءٌ رَوَاءٌ وَطَرِيقٌ نَهْجُ

ثم يستعمل في كل شيء كان بيناً واضحاً سهلاً.[6]

وذكر الطبري اختلاف أهل التأويل في المعنيّ بقوله تعالى: { لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ }.

فقال بعضهم: عنى بذلك أهلَ الملل المختلفة، أي: أن الله جعل لكل مِلّةٍ شريعة ومنهاجًا. فعن قتادة قوله: { لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا } يقول: سبيلاً وسُنّة. والسنن مختلفة: للتوراة شريعة، وللإنجيل شريعة، وللقرآن شريعة، يحلُّ الله فيها ما يشاء، ويحرِّم ما يشاء بلاءً، ليعلم من يطيعه ممن يعصيه. ولكن الدين الواحد الذي لا يقبل غيره: التوحيدُ والإخلاصُ لله، الذي جاءت به الرسل. عن قتادة قوله: { لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا }، قال: الدينُ واحد، والشريعةُ مختلفة. عن علي قال: الإيمان منذُ بَعث الله تعالى ذكره آدم صلى الله عليه وسلم: شهادةُ أن لا إله إلا الله، والإقرار بما جاء من عند الله، لكلّ قوم ما جاءَهم من شرعة أو منهاج، فلا يكون المقرُّ تاركًا، ولكنه مُطِيع. وقال آخرون: بل عنى بذلك أمَّةَ محمد صلى الله عليه وسلم. وقالوا: إنما معنى الكلام: قد جعلنا الكتاب الذي أنزلناه إلى نبينا محمدٍ صلى الله عليه وسلم، أيها الناس، لكُلِّكم أي لكل من دخل في الإسلام وأقرّ بمحمد صلى الله عليه وسلم أنه لي نبيٌّ شرعةً ومنهاجاً. عن ابن جريج، عن مجاهد قوله: { لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا } قال: سنة، { وَمِنْهَاجًا }، السبيل لكلكم، من دخل في دين محمد صلى الله عليه وسلم، فقد جعل الله له شرعة ومنهاجًا. يقول: القرآن، هو له شرعة ومنهاج. قال أبو جعفر: وأولى القولين في ذلك عندي بالصواب، قولُ من قال: معناه: لكل أهل ملة منكم، أيها الأمم جعلنا شِرعةً ومنهاجًا. فعن ابن عباس أن الشرعة والمنهاج: سنة وسبيل، وعن الحسن: الشرعة السنة، وعن مجاهد: سنة وسبيل، وعن السدي: سبيلاً وسنة، وعن الضحاك مثله. [7]

[6] نفسه، ١٠/ ٣٨٤.

[7] تفسير الطبري، ١٠/ ٣٨٥ – ٣٨٩.

القول في تأويل قوله عز ذكره: { وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ }، قال الطبري: يقول تعالى ذكره: ولو شاء ربُّكم لجعل شرائعكم واحدة، ولم يجعل لكل أمة شريعةً ومنهاجاً غيرَ شرائع الأمم الأخر ومنهاجهم، ولكنتم أمة واحدةً لا تختلف شرائعكم ومنهاجكم، ولكنه تعالى ذكره يعلم ذلك، فخالف بين شرائعكم ليختبركم، فيعرف المطيع منكم من العاصي، والعاملَ بما أمره في الكتاب الذي أنزله إلى نبيِّه صلى الله عليه وسلم من المخالف.[8]

[8] نفسه، ١٠/ ٣٨٩.

المبحث الثاني

معالم المنهج الإسلامي

(التوحيد والنبوة والمعاد)

١- التوحيد:

المنهج الإسلامي العام يقوم على أساس التوحيد، أي إفراد الله سبحانه بالعبودية، وإخلاص العبادة له سبحانه. والتوحيد هو القضية الأساسية التي بعث بها الأنبياء والمرسلون من عند الله تبارك وتعالى. وهو القضية الأساسية في القرآن الكريم والسنة النبوية.

فنجد مبدأ التوحيد واضحاً جلياً في أول سورة في القرآن الكريم، أي سورة الفاتحة. قال تعالى: { بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ (١) الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ (٢) الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ (٣) مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ (٤) إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ (٥) اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ (٦) صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ (٧) } [الفاتحة : ١ – ٧].

وقال تعالى: { اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ لَا تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَلَا يَئُودُهُ حِفْظُهُمَا وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ (٢٥٥) لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى لَا انْفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ (٢٥٦) اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَوْلِيَاؤُهُمُ الطَّاغُوتُ يُخْرِجُونَهُمْ مِنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ أُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ (٢٥٧) } [البقرة: ٢٥٥ – ٢٥٧].

وقال سبحانه: { اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ (٣٥) } [النور : ٣٥].

وقال تعالى: { قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ (١) اللَّهُ الصَّمَدُ (٢) لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ (٣) وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ (٤) } [الاخلاص: ١ – ٤].

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ: كَانَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَوْمًا بَارِزًا لِلنَّاسِ، فَأَتَاهُ رَجُلٌ، فَقَالَ: يَا رَسُولُ اللهِ، مَا الْإِيمَانُ؟ قَالَ: «أَنْ تُؤْمِنَ بِاللهِ، وَمَلَائِكَتِهِ، وَكِتَابِهِ، وَلِقَائِهِ، وَرُسُلِهِ، وَتُؤْمِنَ بِالْبَعْثِ الْآخِرِ» ، قَالَ: يَا رَسُولَ اللهِ، مَا الْإِسْلَامُ؟ قَالَ: «الْإِسْلَامُ أَنْ تَعْبُدَ اللهَ، وَلَا تُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا، وَتُقِيمَ الصَّلَاةَ الْمَكْتُوبَةَ، وَتُؤَدِّيَ الزَّكَاةَ الْمَفْرُوضَةَ، وَتَصُومَ رَمَضَانَ» قَالَ: يَا رَسُولَ اللهِ، مَا الْإِحْسَانُ؟ قَالَ: «أَنْ تَعْبُدَ اللهَ كَأَنَّكَ تَرَاهُ، فَإِنَّكَ إِنْ لَا تَرَاهُ فَإِنَّهُ يَرَاكَ» ، قَالَ: يَا رَسُولَ اللهِ، مَتَى السَّاعَةُ؟ قَالَ: " مَا الْمَسْئُولُ عَنْهَا بِأَعْلَمَ مِنَ السَّائِلِ، وَلَكِنْ سَأُحَدِّثُكَ عَنْ أَشْرَاطِهَا: إِذَا وَلَدَتِ الْأَمَةُ رَبَّهَا، فَذَاكَ مِنْ أَشْرَاطِهَا، وَإِذَا كَانَتِ الْعُرَاةُ الْحُفَاةُ رُؤُوسَ النَّاسِ، فَذَاكَ مِنْ أَشْرَاطِهَا، وَإِذَا تَطَاوَلَ رِعَاءُ الْبَهْمِ فِي الْبُنْيَانِ، فَذَاكَ مِنْ أَشْرَاطِهَا فِي خَمْسٍ لَا يَعْلَمُهُنَّ إِلَّا اللهُ، ثُمَّ تَلَا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: { إِنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ وَيُنَزِّلُ الْغَيْثَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْأَرْحَامِ وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ مَاذَا تَكْسِبُ غَدًا وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ بِأَيِّ أَرْضٍ تَمُوتُ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ (٣٤)} [لقمان: ٣٤] " قَالَ: ثُمَّ أَدْبَرَ الرَّجُلُ، فَقَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «رُدُّوا عَلَيَّ الرَّجُلَ» ، فَأَخَذُوا لِيَرُدُّوهُ، فَلَمْ يَرَوْا شَيْئًا، فَقَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «هَذَا جِبْرِيلُ جَاءَ لِيُعَلِّمَ النَّاسَ دِينَهُمْ».[٩]

٢- النبوة:

أما الدعامة الثانية التي يستند إليها المنهج الإسلامي فهي الإيمان بالنبوة والأنبياء، واتباعهم، وآخرهم رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم.

قال تعالى: { آمَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ وَقَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ (٢٨٥) } [البقرة: ٢٨٥].

وعن رسول الله محمد صلى الله عليه وآله وسلم جاء في كتاب الله:

{ مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ تَرَاهُمْ رُكَّعًا سُجَّدًا يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا سِيمَاهُمْ فِي وُجُوهِهِمْ مِنْ أَثَرِ السُّجُودِ ذَلِكَ مَثَلُهُمْ فِي التَّوْرَاةِ وَمَثَلُهُمْ فِي الْإِنْجِيلِ كَزَرْعٍ أَخْرَجَ شَطْأَهُ

[٩] مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري (ت ٢٦١هـ): "المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم"، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي – بيروت، بدون تاريخ، ١/ ٣٩، حديث (٥).

فَآزَرَهُ فَاسْتَغْلَظَ فَاسْتَوَى عَلَى سُوقِهِ يُعْجِبُ الزُّرَّاعَ لِيَغِيظَ بِهِمُ الْكُفَّارَ وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ مِنْهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا (٢٩) } [الفتح : ٢٩].

وقال سبحانه: { الَّذِينَ كَفَرُوا وَصَدُّوا عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ أَضَلَّ أَعْمَالَهُمْ (١) وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَآمَنُوا بِمَا نُزِّلَ عَلَى مُحَمَّدٍ وَهُوَ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ كَفَّرَ عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ وَأَصْلَحَ بَالَهُمْ (٢) ذَلِكَ بِأَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا اتَّبَعُوا الْبَاطِلَ وَأَنَّ الَّذِينَ آمَنُوا اتَّبَعُوا الْحَقَّ مِنْ رَبِّهِمْ كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ لِلنَّاسِ أَمْثَالَهُمْ (٣) } [محمد : ١ – ٣]

وقال سبحانه: { قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْكَافِرِينَ (٣٢) } [آل عمران : ٣٢].

عَنْ عَائِشَةَ أُمِّ المُؤْمِنِينَ أَنَّهَا قَالَتْ: أَوَّلُ مَا بُدِئَ بِهِ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنَ الوَحْيِ الرُّؤْيَا الصَّالِحَةُ فِي النَّوْمِ، فَكَانَ لاَ يَرَى رُؤْيَا إِلَّا جَاءَتْ مِثْلَ فَلَقِ الصُّبْحِ، ثُمَّ حُبِّبَ إِلَيْهِ الخَلاَءُ، وَكَانَ يَخْلُو بِغَارِ حِرَاءٍ فَيَتَحَنَّثُ فِيهِ - وَهُوَ التَّعَبُّدُ - اللَّيَالِيَ ذَوَاتِ العَدَدِ قَبْلَ أَنْ يَنْزِعَ إِلَى أَهْلِهِ، وَيَتَزَوَّدُ لِذَلِكَ، ثُمَّ يَرْجِعُ إِلَى خَدِيجَةَ فَيَتَزَوَّدُ لِمِثْلِهَا، حَتَّى جَاءَهُ الحَقُّ وَهُوَ فِي غَارِ حِرَاءٍ، فَجَاءَهُ المَلَكُ فَقَالَ: اقْرَأْ، قَالَ: «مَا أَنَا بِقَارِئٍ» ، قَالَ: " فَأَخَذَنِي فَغَطَّنِي حَتَّى بَلَغَ مِنِّي الجَهْدَ ثُمَّ أَرْسَلَنِي، فَقَالَ: اقْرَأْ، قُلْتُ: مَا أَنَا بِقَارِئٍ، فَأَخَذَنِي فَغَطَّنِي الثَّانِيَةَ حَتَّى بَلَغَ مِنِّي الجَهْدَ ثُمَّ أَرْسَلَنِي، فَقَالَ: اقْرَأْ، فَقُلْتُ: مَا أَنَا بِقَارِئٍ، فَأَخَذَنِي فَغَطَّنِي الثَّالِثَةَ ثُمَّ أَرْسَلَنِي، فَقَالَ: {اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ (١) خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ (٢) اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ (٣)} [العلق: ١-٣] " فَرَجَعَ بِهَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَرْجُفُ فُؤَادُهُ، فَدَخَلَ عَلَى خَدِيجَةَ بِنْتِ خُوَيْلِدٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا، فَقَالَ: «زَمِّلُونِي زَمِّلُونِي» فَزَمَّلُوهُ حَتَّى ذَهَبَ عَنْهُ الرَّوْعُ، فَقَالَ لِخَدِيجَةَ وَأَخْبَرَهَا الخَبَرَ: «لَقَدْ خَشِيتُ عَلَى نَفْسِي» فَقَالَتْ خَدِيجَةُ: كَلَّا وَاللَّهِ مَا يُخْزِيكَ اللَّهُ أَبَدًا، إِنَّكَ لَتَصِلُ الرَّحِمَ، وَتَحْمِلُ الكَلَّ، وَتَكْسِبُ المَعْدُومَ، وَتَقْرِي الضَّيْفَ، وَتُعِينُ عَلَى نَوَائِبِ الحَقِّ، فَانْطَلَقَتْ بِهِ خَدِيجَةُ حَتَّى أَتَتْ بِهِ وَرَقَةَ بْنَ نَوْفَلِ بْنِ أَسَدِ بْنِ عَبْدِ العُزَّى ابْنَ عَمِّ خَدِيجَةَ وَكَانَ امْرَأً تَنَصَّرَ فِي الجَاهِلِيَّةِ، وَكَانَ يَكْتُبُ الكِتَابَ العِبْرَانِيَّ، فَيَكْتُبُ مِنَ الإِنْجِيلِ بِالعِبْرَانِيَّةِ مَا شَاءَ اللَّهُ أَنْ يَكْتُبَ، وَكَانَ شَيْخًا كَبِيرًا قَدْ عَمِيَ، فَقَالَتْ لَهُ خَدِيجَةُ: يَا ابْنَ عَمِّ، اسْمَعْ مِنَ ابْنِ أَخِيكَ، فَقَالَ لَهُ وَرَقَةُ: يَا ابْنَ أَخِي مَاذَا تَرَى؟ فَأَخْبَرَهُ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خَبَرَ مَا رَأَى، فَقَالَ لَهُ وَرَقَةُ: هَذَا النَّامُوسُ الَّذِي نَزَّلَ اللَّهُ عَلَى مُوسَى، يَا لَيْتَنِي فِيهَا جَذَعًا، لَيْتَنِي أَكُونُ حَيًّا إِذْ يُخْرِجُكَ قَوْمُكَ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ

صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «أَوَ مُخْرِجِيَّ هُمْ» ، قَالَ: نَعَمْ، لَمْ يَأْتِ رَجُلٌ قَطُّ بِمِثْلِ مَا جِئْتَ بِهِ إِلَّا عُودِيَ، وَإِنْ يُدْرِكْنِي يَوْمُكَ أَنْصُرْكَ نَصْرًا مُؤَزَّرًا. ثُمَّ لَمْ يَنْشَبْ وَرَقَةُ أَنْ تُوُفِّيَ، وَفَتَرَ الوَحْيُ. [١٠]

ويقتضي الإيمان بالرسل الإيمان بالكتب السماوية التي جاء بها الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، والإيمان بالملائكة، لأن الرسل هم المخبرون عن الغيبيات، ومنها الملائكة.

٣- المعاد:

أما الدعامة الثالثة التي يقوم عليها المنهج الإسلامي فهي الإيمان باليوم الآخر، وقد قال الله تعالى عنه في كتابه الكريم:

{ الْقَارِعَةُ (١) مَا الْقَارِعَةُ (٢) وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْقَارِعَةُ (٣) يَوْمَ يَكُونُ النَّاسُ كَالْفَرَاشِ الْمَبْثُوثِ (٤) وَتَكُونُ الْجِبَالُ كَالْعِهْنِ الْمَنْفُوشِ (٥) فَأَمَّا مَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ (٦) فَهُوَ فِي عِيشَةٍ رَاضِيَةٍ (٧) وَأَمَّا مَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ (٨) فَأُمُّهُ هَاوِيَةٌ (٩) وَمَا أَدْرَاكَ مَا هِيَهْ (١٠) نَارٌ حَامِيَةٌ (١١) } [القارعة : ١ – ١١].

وقال سبحانه: { إِذَا زُلْزِلَتِ الْأَرْضُ زِلْزَالَهَا (١) وَأَخْرَجَتِ الْأَرْضُ أَثْقَالَهَا (٢) وَقَالَ الْإِنْسَانُ مَا لَهَا (٣) يَوْمَئِذٍ تُحَدِّثُ أَخْبَارَهَا (٤) بِأَنَّ رَبَّكَ أَوْحَى لَهَا (٥) يَوْمَئِذٍ يَصْدُرُ النَّاسُ أَشْتَاتًا لِيُرَوْا أَعْمَالَهُمْ (٦) فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ (٧) وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ (٨) } [الزلزلة: ١ – ٨]

وقال تعالى: { لَا أُقْسِمُ بِيَوْمِ الْقِيَامَةِ (١) وَلَا أُقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَةِ (٢) أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَلَّنْ نَجْمَعَ عِظَامَهُ (٣) بَلَى قَادِرِينَ عَلَى أَنْ نُسَوِّيَ بَنَانَهُ (٤) بَلْ يُرِيدُ الْإِنْسَانُ لِيَفْجُرَ أَمَامَهُ (٥) يَسْأَلُ أَيَّانَ يَوْمُ الْقِيَامَةِ (٦) فَإِذَا بَرِقَ الْبَصَرُ (٧) وَخَسَفَ الْقَمَرُ (٨) وَجُمِعَ الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ (٩) يَقُولُ الْإِنْسَانُ يَوْمَئِذٍ أَيْنَ الْمَفَرُّ (١٠) كَلَّا لَا وَزَرَ (١١) إِلَى رَبِّكَ يَوْمَئِذٍ الْمُسْتَقَرُّ (١٢) يُنَبَّأُ الْإِنْسَانُ يَوْمَئِذٍ بِمَا قَدَّمَ وَأَخَّرَ (١٣) بَلِ الْإِنْسَانُ عَلَى نَفْسِهِ بَصِيرَةٌ (١٤) وَلَوْ أَلْقَى مَعَاذِيرَهُ (١٥) لَا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ (١٦) إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ (١٧) فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ (١٨) ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ (١٩) كَلَّا بَلْ تُحِبُّونَ الْعَاجِلَةَ (٢٠) وَتَذَرُونَ الْآخِرَةَ (٢١) وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ (٢٢) إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ (٢٣) وَوُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ بَاسِرَةٌ (٢٤) تَظُنُّ أَنْ يُفْعَلَ بِهَا فَاقِرَةٌ (٢٥) كَلَّا إِذَا

[١٠] محمد بن إسماعيل أبو عبدالله البخاري الجعفي: " الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه = صحيح البخاري"، تحقيق محمد زهير بن ناصر الناصر، ط١، دار طوق النجاة (مصورة عن السلطانية بإضافة ترقيم ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي)، ١٤٢٢هـ، ١/٧، حديث (٣).

بَلَغَتِ التَّرَاقِيَ (٢٦) وَقِيلَ مَنْ رَاقٍ (٢٧) وَظَنَّ أَنَّهُ الْفِرَاقُ (٢٨) وَالْتَفَّتِ السَّاقُ بِالسَّاقِ (٢٩) إِلَى رَبِّكَ يَوْمَئِذٍ الْمَسَاقُ (٣٠) } [القيامة : ١ – ٣٠].

جاء في الحديث النبوي عَنْ عَدِيِّ بْنِ حَاتِمٍ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «مَا مِنْكُمْ مِنْ رَجُلٍ إِلَّا سَيُكَلِّمُهُ رَبُّهُ يَوْمَ القِيَامَةِ وَلَيْس بَيْنَهُ وَبَيْنَهُ تُرْجُمَانٌ، فَيَنْظُرُ أَيْمَنَ مِنْهُ فَلَا يَرَى شَيْئًا إِلَّا شَيْئًا قَدَّمَهُ، ثُمَّ يَنْظُرُ أَشْأَمَ مِنْهُ فَلَا يَرَى شَيْئًا إِلَّا شَيْئًا قَدَّمَهُ، ثُمَّ يَنْظُرُ تِلْقَاءَ وَجْهِهِ فَتَسْتَقْبِلُهُ النَّارُ». ١١

وعَنْ ابْنِ مَسْعُودٍ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «لَا تَزُولُ قَدَمُ ابْنِ آدَمَ يَوْمَ القِيَامَةِ مِنْ عِنْدِ رَبِّهِ حَتَّى يُسْأَلَ عَنْ خَمْسٍ، عَنْ عُمُرِهِ فِيمَ أَفْنَاهُ، وَعَنْ شَبَابِهِ فِيمَ أَبْلَاهُ، وَمَالِهِ مِنْ أَيْنَ اكْتَسَبَهُ وَفِيمَ أَنْفَقَهُ، وَمَاذَا عَمِلَ فِيمَا عَلِمَ». ١٢

ومن الأدلة على المعاد في كتاب لله سبحانه: قوله تعالى { أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ قَادِرٌ عَلَى أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ وَجَعَلَ لَهُمْ أَجَلًا لَا رَيْبَ فِيهِ فَأَبَى الظَّالِمُونَ إِلَّا كُفُورًا (٩٩) } [الإسراء: ٩٩] ، وقوله: { لَخَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَكْبَرُ مِنْ خَلْقِ النَّاسِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ (٥٧)} [غافر: ٥٧]، وقوله: { أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَى أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ بَلَى وَهُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ (٨١) } [يس: ٨١] ، قوله { أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَلَمْ يَعْيَ بِخَلْقِهِنَّ بِقَادِرٍ عَلَى أَنْ يُحْيِيَ الْمَوْتَى بَلَى إِنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ (٣٣) } [الأحقاف: ٣٣] ، فإنه من المعلوم ببداهة العقول أن خلق السماوات والأرض أعظم من خلق أمثال بني آدم، والقدرة عليه أبلغ، وأن هذا الأيسر أولى بالإمكان والقدرة من ذلك. وكذلك استدلاله على ذلك بالنشأة الأولى في مثل قوله { وَهُوَ الَّذِي يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ وَلَهُ الْمَثَلُ الْأَعْلَى فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ (٢٧) } الروم: [٢٧]. ١٣

وبهذا يمكن القول أن (معالم المنهج الإسلامي) تكمن في التوحيد والنبوة والمعاد، وهي من جهة أخرى المبادئ الأساسية التي تأسس بموجبها (علم الحكمة الإسلامية).١٤

---

[١١] محمد بن عيسى بن سَوْرة بن موسى بن الضحاك، الترمذي، أبو عيسى (ت ٢٧٩هـ): "سنن الترمذي"، تحقيق وتعليق:أحمد محمد شاكر (جـ ١، ٢) ومحمد فؤاد عبد الباقي (جـ ٣) وإبراهيم عطوة عوض المدرس في الأزهر الشريف (جـ ٤، ٥)، ط٢، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي – مصر، ١٣٩٥ هـ – ١٩٧٥ م، ٤ / ٦١١، حديث (٢٤١٥).

[١٢] سنن الترمذي، ٤ / ٦١٢، حديث (٢٤١٦).

[١٣] ابن تيمية (ت ٧٢٨ هـ): "درء تعارض العقل والنقل"، تحقيق: الدكتور محمد رشاد سالم، ط٢، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، المملكة العربية السعودية، ١٤١١ هـ – ١٩٩١ م، ٣٢/١.

[١٤] ينظر: د. رواء محمود حسين: "العروة الوثقى : مدخل إلى علم الحكمة الإسلامية"، ط١، دار ناشري للنشر الاليكتروني، الكويت، ١٤٣٤ هـ – ٢٠١٣ م، الفصل الثاني: "الأصول العقائدية لعلم الحكمة الإسلامية: التوحيد، النبوة، المعاد" ص ٤٢ وما بعد.

المبحث الثالث
الاستمساك بالوحي
وحدود العقل والتأويل

١- آية الاستمساك:

يقول الله سبحانه: { فَاسْتَمْسِكْ بِالَّذِي أُوحِيَ إِلَيْكَ إِنَّكَ عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ (٤٣) } [الزخرف: ٤٣].

قال القرطبي في تأويل هذه الآية الكريمة: يقول تعالى ذكره لنبيه محمد صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم: فتمسك يا محمد (عليه الصلاة والسلام) بما يأمرك به هذا القرآن الذي أوحاه إليك ربك، { إِنَّكَ عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ } ومنهاج سديد، وذلك هو دين الله الذي أمر به، وهو الإسلام.

عن قتادة في قوله تعالى: { فَاسْتَمْسِكْ بِالَّذِي أُوحِيَ إِلَيْكَ إِنَّكَ عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ }: أي الإسلام.١٥

٢- مفهوم التأويل:

بحث المسلمون في منهج التأويل وحدود العقل في الإسلام، فقد بحثوا في لفظ التأويل، وذكروا أنه في القرآن يراد به: ١- ما يؤول الأمر إليه، وإن كان موافقاً لمدلول اللفظ ومفهومه في الظاهر، ٢- ويراد به تفسير الكلام وبيان معناه، وإن كان موافقاً له، وهو اصطلاح المفسرين المتقدمين كمجاهد وغيره، ٣- ويراد به صرف اللفظ عن الاحتمال الراجح إلي المرجوح لدليل يقترن بذلك. وتخصيص لفظ التأويل بهذا المعني إنما يوجد في كلام بعض المتأخرين فأما الصحابة، والتابعون لهم بإحسان، وسائر أئمة المسلمين كالأئمة الأربعة وغيرهم فلا يخصون لفظ التأويل بهذا المعنى، بل يريدون المعنى الأول أو الثاني. ١٦

إما إذا تعارضت الأدلة السمعية والعقلية، وبيان ذلك بتقديم أصل، وهو أن يقال: إذا قيل: تعارض دليلان، سواء كانا سمعيين أو عقليين، أو أحدهما سمعياً والآخر عقلياً، فالواجب أن يقال: لا يخلو إما أن يكونا قطعيين، أو يكونا ظنيين، وإما أن يكونا أحدهما قطعياً والآخر ظنياً. فأما القطعيان فلا يجوز تعارضهما: سواء كانا عقليين أو سمعيين، أو أحدهما عقلياً والآخر سمعياً، وهذا ما اتفق عليه العقلاء، لأن

---

[١٥] تفسير الطبري، ٢١ / ٦١٠.

[١٦] درء تعارض العقل والنقل، ١/١٥.

الدليل القطعي هو الذي يجب ثبوت مدلوله: ولا يمكن أن تكون دلالته باطلة. وحينئذ فلو تعارض دليلان قطعيان، وأحدهما يناقض مدلول الآخر، للزم الجمع بين النقيضين، وهو محال، بل كل ما يعتقد تعارضه من الدلائل التي يعتقد أنها قطعية فلا بد من أن يكون الدليلان أو أحدهما غير قطعي، أو أن يكون مدلولاهما متناقضين، فأما مع تناقض المدلولين المعلومين فيمتنع تعارض الدليلين. وإن كان أحد الدليلين المتعارضين قطعياً دون الآخر فإنه يجب تقديمه باتفاق العقلاء، سواء كان هو السمعي أو العقلي، فإن الظن لا يرفع اليقين. وأما إن كانا جميعاً ظنيين: فإنه يصار إلى ترجيح أحدهما، فأيهما ترجح كان هو المقدم، سواء كان سمعياً أو عقلياً. ولا جواب عن هذا، إلا أن يقال: الدليل السمعي لا يكون قطعياً وحينئذ فقال: هذا ـ مع كونه باطلاً ـ فإنه لا ينفع، فإنه على هذا التقدير يجب تقديم القطعي لكونه قطعياً، لا لكونه أصلاً للسمع، وهؤلاء جعلوا عمدتهم في التقديم كون العقل هو الأصل للسمع، وهذا باطل. وإذا قدر أن يتعارض قطعي وظني، لم ينازع عاقل في تقديم القطعي، لكن كون السمعي لا يكون قطعياً دونه خرط القتاد. وأيضاً، فإن الناس متفقون على أن كثيراً مما جاء به الرسول صلى الله عليه وآله وسلم معلوم بالاضطرار من دينه، كإيجاب العبادات وتحريم الفواحش والظلم، وتوحيد الصانع وإثبات المعاد وغير ذلك. وحينئذ فلو قال قائل: إذا قام الدليل العقلي القطعي على مناقضة هذا فلا بد من تقديم أحدهما: فلو قدم هذا السمعي قدح في أصله، وإن قدم العقلي لزم تكذيب الرسول فيما علم بالاضطرار أنه جاء به، وهذا هو الكفر الصريح، فلا بد لهم من جواب عن هذا والجواب عنه أنه يمتنع أن يقوم عقلي قطعي يناقض هذا. فتبين أن كل ما قام عليه دليل قطعي سمعي يمتنع أن يعارضه قطعي عقلي. ومثل هذا الغلط يقع فيه كثير من الناس، يقدرون تقديراً يلزم منه لوازم.١٧

٣- مسائل أصول الدين:

أما مسائل أصول الدين فهي إما أن تكون مسائل يجب اعتقادها، ويجب أن تذكر قولاً، أو تعمل عملاً، كمسائل التوحيد والصفات، والقدر، والنبوة، والمعاد، أو دلائل هذه أما القسم الأول فكل ما يحتاج الناس إلى معرفته واعتقاده والتصديق به من هذه المسائل فقد بينه الله ورسوله بياناً شافياً قاطعاً للعذر، إذ هذا من أعظم ما بلغه الرسول صلى الله عليه وآله وسلم البلاغ المبين، وبينه للناس، وهو من أعظم ما أقام الله الحجة على عباده فيه بالرسل الذين بينوه وبلغوه، وكتاب الله الذي نقل الصحابة ثم التابعون عن الرسول

[١٧] درء تعارض العقل والنقل، ١/ ٧٨ – ٨١.

لفظه ومعانيه، والحكمة التي هي سنة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم التي نقلوها أيضاً عن الرسول عليه الصلاة والسلام، مشتملة من ذلك على غاية المراد، وتمام واجب والمستحب. والحمد لله الذي بعث فينا رسولاً من أنفسنا، يتلو علينا آياته ويزكينا، ويعلمنا الكتاب تفصيلاً لكل شيء، وهدى ورحمة وبشرى للمسلمين: { مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَى وَلَـكِنْ تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ (١١١)} [يوسف: ١١١]، وإنما يظن عدم اشتمال الكتاب والحكمة على بيان من كان ناقصاً في عقله وسمعه، ومن له نصيب من قول أهل النار الذين قالوا: { وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ (١٠)} [الملك: ١٠]. ١٨

٤- قضية المصطلح:

وأشاروا إلى قضية منهجية غاية في الأهمية، وهي (جواز مخاطبة أهل الاصطلاح باصطلاحهم): فأشاروا إلى أن مخاطبة أهل الاصطلاح باصطلاحهم ولغتهم فليس بمكروه، إذا احتيج إلى ذلك وكانت المعاني صحيحة، كمخاطبة العجم من الفرس والترك الروم بلغتهم وعرفهم، فإن هذا جائز حسن للحاجة، وإنما كرهه الأئمة إذا لم يحتج إليه. ولهذا «قال النبي صلى الله عليه وسلم لأم خالد بنت خالد بن سعيد بن العاص ـ وكانت صغيرة فولدت بأرض الحبشة، لأن أباها كان من المهاجرين إليها ـ فقال لها يا أم خالد، هذا سنا»١٩ والسنا بلغة الحبشة الحسن، لأنها كانت من أهل هذه اللغة. ولذلك يترجم القرآن والحديث لمن يحتاج إلى تفهمه إياه بالترجمة، وكذلك يقرأ المسلم ما يحتاج إليه من كتب الأمم وكلامهم بلغتهم، ويترجمها بالعربية. فالسلف والأئمة لم يذموا الكلام لمجرد ما فيه من الاصطلاحات المولدة كلفظ الجوهر، والعرض، والجسم وغير ذلك، بل لأن المعاني التي يعبرون عنها بهذه العبارات فيها باطلة مذمومة في الأدلة والأحكام ما يجب النهي عنه، لاشتمال هذه الألفاظ على معان مجملة في النفي والإثبات، كما قال الإمام أحمد في وصفه لأهل البدع، فقال: "هم مختلفون في الكتاب، مخالفون للكتاب، متفقون على مفارقة الكتاب ... يتكلمون بالمتشابه من الكلام، ويخدعون جهال الناس بما يلبسون عليهم.."، فإذا عرفت المعاني التي يقصدونها بأمثال هذه العبارات، ووزنت بالكتاب والسنة، بحيث يثبت الحق الذي أثبته الكتاب والسنة، وينفي الباطل الذي نفاه الكتاب والسنة ـ كان ذلك هو الحق، بخلاف ما سلكه أهل الأهواء من المتكلم بهذه الألفاظ نفياً وإثباتاً في

---

[١٨] درء تعارض العقل والنقل، ١/٢٨.

[١٩] ينظر الحديث في صحيح البخاري، ٥/٥٠، حديث (٣٨٧٤)، ٧/ ١٤٨، حديث (٥٨٢٣)، ٧/ ١٥٣، حديث (٥٨٤٥)، وسنن أبي داود، ٤/ ٤٢، حديث (٤٠٢٤).

الوسائل والمسائل: من غير بيان التفصيل والتقسيم، الذي هو من الصراط المستقيم، وهذا من مثارات الشبه. فإنه لا يوجد في كلام النبي صلى الله عليه وسلم، ولا أحد من الصحابة والتابعين، ولا أحد من الأئمة المتبوعين: أنه علق بما سمي لفظ الجوهر والجسم والتحيز والعرض ونحو ذلك شيئاً من أصول الدين، لا الدلائل ولا المسائل. والمتكلمون بهذه العبارات يختلف مرادهم بها، تارة لاختلاف الوضع، وتارة لاختلافهم في المعنى الذي هو مدلول اللفظ، كمن يقول: الجسم هو المؤلف. ثم يتنازعون: هل هو الجوهر الواحد بشرط تأليفه، أو الجوهر فصاعداً، أو الستة، أو الثمانية، أو غير ذلك؟ ومن يقول: هو الذي يمكن فرض الأبعاد الثلاثة فيه، وإنه مركب من المادة والصورة. ومن يقول: هو الموجود أو يقول: هو الموجود القائم بنفسه، أو يقول: هو الذي يمكن الإشارة إليه، وأن الموجود القائم بنفسه لا يكون إلا كذلك. والسلف والأئمة الذي ذموا وبدعوا الكلام في الجوهر والجسم والعرض تضمن كلامهم ذم من يدخل المعاني التي يقصدها هؤلاء بهذه الألفاظ في أصول الدين، في دلائلة وفي مسائله، نفياً وإثباتاً، فأما إذا عرفت المعاني الصحيحة الثابتة بالكتاب والسنة وعبر عنها لم يفهم بهذه الألفاظ ليتبين الناس فيما اختلفوا فيه، كما قال تعالى { كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ وَمَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا الَّذِينَ أُوتُوهُ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمُ الْبَيِّنَاتُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ فَهَدَى اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا لِمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ مِنَ الْحَقِّ بِإِذْنِهِ وَاللَّهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ (٢١٣) } [البقرة: ٢١٣]، وهو مثل الحكم بين سائر الأمم بالكتاب فيما اختلفوا فيه من المعاني التي يعبرون عنها بوضعهم وعرفهم، وذلك يحتاج إلى معرفة معاني الكتاب والسنة، ومعرفة معاني هؤلاء بألفاظهم، ثم اعتبار هذه المعاني بهذه المعاني ليظهر الموافق والمخالف.[٢٠]

٥- من المسائل التي نهى عنها الكتاب والسنة:

منها:

أ- القول على الله سبحانه بلا علم، كقوله تعالى { قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالْإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَأَنْ تُشْرِكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِ سُلْطَانًا وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ (٣٣)} [الأعراف: ٣٣] ، وقوله { وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا (٣٦)} [الإسراء: ٣٦] .

[٢٠] درء تعارض العقل والنقل، ١/ ٤٣ – ٤٦.

ب-: أن يقال على الله غير الحق، كقوله تعالى: { أَلَمْ يُؤْخَذْ عَلَيْهِمْ مِيثَاقُ الْكِتَابِ أَنْ لَا يَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ } [الأعراف: ١٦٩].

ج- ومنها: الجدل بغير علم، كقوله تعالى: { هَا أَنْتُمْ هَؤُلَاءِ حَاجَجْتُمْ فِيمَا لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ فَلِمَ تُحَاجُّونَ فِيمَا لَيْسَ لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ (٦٦) } [آل عمران: ٦٦].

د - ومنها: الجدل في الحق بعد ظهوره، كقوله تعالي { يُجَادِلُونَكَ فِي الْحَقِّ بَعْدَمَا تَبَيَّنَ كَأَنَّمَا يُسَاقُونَ إِلَى الْمَوْتِ وَهُمْ يَنْظُرُونَ (٦) } [الأنفال: ٦].

ه- ومنها: الجدل بالباطل، كقوله سبحانه: { كَذَّبَتْ قَبْلَهُمْ قَوْمُ نُوحٍ وَالْأَحْزَابُ مِنْ بَعْدِهِمْ وَهَمَّتْ كُلُّ أُمَّةٍ بِرَسُولِهِمْ لِيَأْخُذُوهُ وَجَادَلُوا بِالْبَاطِلِ لِيُدْحِضُوا بِهِ الْحَقَّ فَأَخَذْتُهُمْ فَكَيْفَ كَانَ عِقَابِ (٥) } [غافر: ٥].

و- ومنها: الجدل في آيات الله، كقوله تعالى { مَا يُجَادِلُ فِي آيَاتِ اللَّهِ إِلَّا الَّذِينَ كَفَرُوا فَلَا يَغْرُرْكَ تَقَلُّبُهُمْ فِي الْبِلَادِ (٤) } [غافر: ٤]، وقوله تعالى: { الَّذِينَ يُجَادِلُونَ فِي آيَاتِ اللَّهِ بِغَيْرِ سُلْطَانٍ أَتَاهُمْ كَبُرَ مَقْتًا عِنْدَ اللَّهِ وَعِنْدَ الَّذِينَ آمَنُوا كَذَلِكَ يَطْبَعُ اللَّهُ عَلَى كُلِّ قَلْبِ مُتَكَبِّرٍ جَبَّارٍ (٣٥)} [غافر: ٣٥]، وقوله تعالى: { إِنَّ الَّذِينَ يُجَادِلُونَ فِي آيَاتِ اللَّهِ بِغَيْرِ سُلْطَانٍ أَتَاهُمْ إِنْ فِي صُدُورِهِمْ إِلَّا كِبْرٌ مَا هُمْ بِبَالِغِيهِ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ (٥٦) } [غافر: ٥٦]، وقوله سبحانه: { وَيَعْلَمَ الَّذِينَ يُجَادِلُونَ فِي آيَاتِنَا مَا لَهُمْ مِنْ مَحِيصٍ (٣٥) } [الشورى: ٣٥]، ونحو ذلك قوله سبحانه: { وَالَّذِينَ يُحَاجُّونَ فِي اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مَا اسْتُجِيبَ لَهُ حُجَّتُهُمْ دَاحِضَةٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ وَلَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ (١٦) } [الشورى: ١٦]، وقوله تعالى: { وَهُمْ يُجَادِلُونَ فِي اللَّهِ وَهُوَ شَدِيدُ الْمِحَالِ (١٣) } [الرعد: ١٣]، وقوله { وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلَا هُدًى وَلَا كِتَابٍ مُنِيرٍ (٨) } [الحج: ٨].

ز- ومن الأمور التي نهى الله عنها في كتابه التفرق والاختلاف، كقوله { وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا وَاذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا وَكُنْتُمْ عَلَى شَفَا حُفْرَةٍ مِنَ النَّارِ فَأَنْقَذَكُمْ مِنْهَا كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ (١٠٣) وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ (١٠٤) وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَأُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ (١٠٥)} [آل عمران: ١٠٣-١٠٦]. وقال تعالى: { إِنَّ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيَعًا لَسْتَ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ إِنَّمَا أَمْرُهُمْ إِلَى اللَّهِ ثُمَّ يُنَبِّئُهُمْ بِمَا كَانُوا يَفْعَلُونَ (١٥٩) } [الأنعام: ١٥٩]، وقوله تعالى: { مِنَ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيَعًا كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ (٣٢)} [الروم: ٣٢]. وقد ذم أهل التفرق والاختلاف في مثل قوله تعالى: { وَمَا اخْتَلَفَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ } [آل عمران: ١٩]، وفي مثل قوله تعالى: { وَلَا يَزَالُونَ

مُخْتَلِفِينَ (١١٨) إِلَّا مَنْ رَحِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ (١١٩) } [هود: ١١٨ – ١١٩].[21]

ومما ورد في السنة النبوية في النهي عن الاختلاف:

عَنْ عَائِشَةَ، قَالَتْ: تَلَا رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: { هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ (٧)} قَالَتْ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «إِذَا رَأَيْتُمُ الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ، فَأُولَئِكَ الَّذِينَ سَمَّى اللهُ فَاحْذَرُوهُمْ».[22]

وعن أبي عِمْرَانَ الْجَوْنِيُّ، قَالَ: كَتَبَ إِلَيَّ عَبْدُ اللهِ بْنُ رَبَاحٍ الْأَنْصَارِيُّ أَنَّ عَبْدَ اللهِ بْنَ عَمْرٍو، قَالَ: هَجَّرْتُ إِلَى رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَوْمًا، قَالَ: فَسَمِعَ أَصْوَاتَ رَجُلَيْنِ اخْتَلَفَا فِي آيَةٍ، فَخَرَجَ عَلَيْنَا رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، يُعْرَفُ فِي وَجْهِهِ الْغَضَبُ، فَقَالَ: «إِنَّمَا هَلَكَ مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ، بِاخْتِلَافِهِمْ فِي الْكِتَابِ». [23]

وعَنْ جُنْدَبِ بْنِ عَبْدِ اللهِ الْبَجَلِيِّ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «اقْرَءُوا الْقُرْآنَ مَا ائْتَلَفَتْ عَلَيْهِ قُلُوبُكُمْ، فَإِذَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ فَقُومُوا». [24]

وعَنْ عَائِشَةَ، قَالَتْ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «إِنَّ أَبْغَضَ الرِّجَالِ إِلَى اللهِ الْأَلَدُّ الْخَصِمُ». [25]

---

[21] درء تعارض النقل والعقل، ١/ ٤٦ وما بعد.
[22] صحيح مسلم، ٤/ ٢٠٥٣، حديث (٢٦٦٥).
[23] نفسه، ٤/٢٠٥٣، حديث (٢٦٦٦).
[24] صحيح مسلم، ٤/ ٢٠٥٣، حديث (٢٦٦٧).
[25] نفسه، ٤/ ٢٠٥٤، حديث (٢٦٦٨).



المبحث الرابع
الاعتصام بالكتاب والسنة

وهذا هو المنهج الذي يقدمه علم الحكمة الإسلامية للعقل الإنساني، وهو المنهج الذي قدمه المسلمون على طول تاريخهم للعالم. وما هذا المنهج إلا من أجل أن لا يرتد العقل الإنساني إلى الجاهلية، وينحط من جديد إلى ظلمات العقل الرافض للوحي.

فقد قال الله تعالى في كتابه الكريم: { الم (١) ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِلْمُتَّقِينَ (٢) الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ (٣) وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ وَبِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ (٤) أُولَئِكَ عَلَى هُدًى مِنْ رَبِّهِمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ (٥) } [البقرة: ١ – ٥].

وقال سبحانه: { رَبَّنَا وَابْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ (١٢٩) } [البقرة: ١٢٩].

وقال تعالى: { وَاذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَمَا أَنْزَلَ عَلَيْكُمْ مِنَ الْكِتَابِ وَالْحِكْمَةِ يَعِظُكُمْ بِهِ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ (٢٣١) } [البقرة : ٢٣١].

وقال تعالى: { لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْ أَنْفُسِهِمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ (١٦٤) } [آل عمران : ١٦٤].

وقال تعالى: { إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ وَلَا تَكُنْ لِلْخَائِنِينَ خَصِيمًا (١٠٥) } [النساء: ١٠٥].

عَنِ ابْنِ شِهَابٍ، أَخْبَرَنِي أَنَسُ بْنُ مَالِكٍ، أَنَّهُ سَمِعَ عُمَرَ، الغَدَ حِينَ بَايَعَ المُسْلِمُونَ أَبَا بَكْرٍ، وَاسْتَوَى عَلَى مِنْبَرِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، تَشَهَّدَ قَبْلَ أَبِي بَكْرٍ فَقَالَ: «أَمَّا بَعْدُ، فَاخْتَارَ اللَّهُ لِرَسُولِهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الَّذِي عِنْدَهُ عَلَى الَّذِي عِنْدَكُمْ، وَهَذَا الكِتَابُ الَّذِي هَدَى اللَّهُ بِهِ رَسُولَكُمْ، فَخُذُوا بِهِ تَهْتَدُوا وَإِنَّمَا هَدَى اللَّهُ بِهِ رَسُولَهُ». [٢٦]

فقد كان حال الناس قبل الإسلام متمثلاً في أن الله سبحانه وتعالى بعث النبي محمداً صلى الله عليه وسلم إلى الخلق على فترة من الرسل ، وقد مقت أهل الأرض: عربهم وعجمهم، إلا بقايا من أهل الكتاب ماتوا – أو أكثرهم – قبل مبعثه عليه الصلاة والسلام. والناس عند البعثة النبوية: إما كتابي معتصم

[٢٦] صحيح البخاري، ٩/٩١، حديث (٧٢٦٩).



بكتاب: إما مبدل، وإما مبدل منسوخ ودين دارس، بعضه مجهول، وبعضه متروك، وإمّا أميّ من عربي وعجمي، مقبل على عبادة ما استحسنه، وظن أنه ينفعه: من نجم، أو وثن، أو قبر، أو تمثال، أو غير ذلك. والناس في جاهلية جهلاء، من مقالات يظنونها علماً وهي جهل، وأعمال يحسبونها صلاحاً وهي فساد. وغاية البارع منهم علماً وعملاً، أن يحصل قليلاً من العلم الموروث عن الأنبياء المتقدمين، قد اشتبه عليهم الحق بالباطل. أو يشتغل بعمل القليل منه مشروع، وأكثره مبتدع لا يكاد يؤثر في صلاحه إلا قليلاً، أو أن يكدح بنظره كدح المتفلسفة، فتذوب مهجته في الأمور الطبيعية والرياضية وإصلاح الأخلاق، حتى يصل - إن وصل - بعد الجهد الذي لا يوصف، إلى نزر قليل مضطرب، لا يروي ولا يشفي من العلم الإلهي، باطله أضعاف حقه - إن حصل - وأنَّى له ذلك مع كثرة الاختلاف بين أهله، والاضطراب وتعذر الأدلة عليه، والأسباب فهدى الله الناس ببركة نبوة النبي محمد صلى الله عليه وآله وسلم، وبما جاء به من البينات والهدى، هداية جلت عن وصف الواصفين، وفاقت معرفة العارفين، حتى حصل لأمته المؤمنين عموماً، ولأولي العلم منهم خصوصاً، من العلم النافع، والعمل الصالح، والأخلاق العظيمة، والسنن المستقيمة، ما لو جمعت حكمة سائر الأمم، علماً، الخالصة من كل شوب، إلى الحكمة التي بعث بها، لتفاوتا تفاوتاً يمنع معرفة قدر النسبة بينهما، فلله الحمد كما يحب ربنا ويرضى ودلائل هذا وشواهده ليس هذا موضعها. ثم إنه سبحانه بعثه بدين الإسلام، الذي هو الصراط المستقيم، وفرض على الخلق أن يسألوه هدايته كل يوم في صلاتهم ووصفه بأنه صراط الذين أنعم عليهم، من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين، غير المغضوب عليهم ولا الضالين.[٢٧]

[٢٧] ابن تيمية: "اقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم"، تحقيق ناصر عبد الكريم العقل، ط٧، دار عالم الكتب، بيروت، لبنان، ١٤١٩هـ - ١٩٩٩م، ١/ ٧٦.

المبحث الخامس

علم المنهج عند الإسلاميين

نماذج مختارة

ناقش المفكرون المسلمون مراراً قضية المنهج، ومن أجل التواصل مع النقاش الإسلامي سنشرع بأخذ نماذج منتخبة حول القضية ذاتها.

١- الإمام مالك في كتابه "الموطأ":

لا يخفى ما لكتاب الموطأ من الأهمية الاستثنائية بالنظر لكونه كتاباً لإمام من أئمة التجديد الاسلامي. وقد رتب الإمام مالك كتابه على الأبواب الفقهية، فدرس على سبيل المثال: الطهارة، الصلاة، الجنائز، الزكاة، الصيام، الاعتكاف، ليلة القدر، الحج، النذور، الضحايا، الذبائح، الصيد، العقيقة، الفرائض، النكاح، الطلاق، البيوع، القراض، المساواة، المكاتب، التدبير، الرجم، الحدود، السرقة، الأشربة، العقول، القسامة، الجامع، كتاب القدر، حسن الخلق، صفة النبي صلى الله عليه وسلم، العين، الشعر، الرؤيا، الكلام، جهنم، الصدقة، وأسماء النبي صلى الله عليه وسلم. نأخذ من ذلك نماذج من الأحاديث التي رواها الإمام مالك في موطأه، ففي (وقوت الصلاة): روى يَحْيَى، عَنْ مَالِكِ بْنِ أَنسٍ، عَنْ ابْنِ شِهَابٍ، أَنَّ عُمَرَ بْنَ عَبْدِ الْعَزِيزِ [أَخَّرَ الصَّلاَةَ يَوْماً، فَدَخَلَ عَلَيْهِ عُرْوَةُ بْنُ الزُّبَيْرِ فَأَخْبَرَهُ أَنَّ الْمُغِيرَةَ بْنَ شُعْبَةَ] أَخَّرَ الصَّلاَةَ يَوْماً، وَهُوَ بِالْكُوفَةِ، فَدَخَلَ عَلَيْهِ أَبُو مَسْعُودٍ الْأَنْصَارِيُّ، فَقَالَ: مَا هذَا يَا مُغِيرَةُ، أَلَيْسَ قَدْ عَلِمْتَ أَنَّ جِبْرِيلَ نَزَلَ فَصَلَّى، فَصَلَّى رَسُولُ اللهِ صلى الله عليه وسلم. ثُمَّ صَلَّى، فَصَلَّى رَسُولُ اللهِ صلى الله عليه وسلم،ثُمَّ صَلَّى، فَصَلَّى رَسُولُ اللهِ صلى الله عليه وسلم، ثُمَّ صَلَّى، فَصَلَّى رَسُولُ اللهِ صلى الله عليه وسلم، ثُمَّ صَلَّى، فَصَلَّى رَسُولُ اللهِ صلى الله عليه وسلم. فَقَالَ: بِهذَا أُمِرْتُ ؟ فَقَالَ عُمَرُ بْنُ عَبْدِ الْعَزِيزِ: اعْلَمْ مَا تُحَدِّثُ يَا عُرْوَةُ، أَوَ إِنَّ جِبْرِيلَ هُوَ الَّذِي أَقَامَ لِرَسُولِ اللهِ صلى الله عليه وسلم وَقْتَ الصَّلاَةِ؟ قَالَ عُرْوَةُ: كَذلِكَ كَانَ بَشِيرُ بْنُ أَبِي مَسْعُودٍ الْأَنْصَارِيُّ، يُحَدِّثُ عَنْ أَبِيهِ. ٢٨

[٢٨] مالك بن أنس بن مالك بن عامر الأصبحي المدني (المتوفى: ١٧٩هـ): "الموطأ"، تحقيق محمد مصطفى الأعظمي، ط١، مؤسسة زايد بن سلطان آل نهيان للأعمال الخيرية والإنسانية – أبو ظبي – الإمارات، ١٤٢٥ هـ – ٢٠٠٤ م، ٢/ ٥ (١/٤).

ومما رواه الإمام مالك في (حسن الخلق) عن مُعَاذَ بْنَ جَبَلٍ قَالَ: آخِرُ مَا أَوْصَانِي بِهِ رَسُولُ اللهِ صلى الله عليه وسلم حِينَ وَضَعْتُ رِجْلِي فِي الْغَرْزِ، أَنْ قَالَ: «أَحْسِنْ خُلُقَكَ لِلنَّاسِ، مُعَاذُ بْنَ جَبَلٍ". ٢٩

ومما رواه في (أسماء النبي صلى الله عليه وسلم) عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ جُبَيْرِ بْنِ مُطْعِمٍ؛ أَنَّ النَّبِيَّ صلى الله عليه وسلم قَالَ: «لِي خَمْسَةُ أَسْمَاءٍ: أَنَا مُحَمَّدٌ. وَأَنَا أَحْمَدُ. وَأَنَا الْمَاحِي الَّذِي يَمْحُو اللهُ بِيَ الْكُفْرَ. وَأَنَا الْحَاشِرُ الَّذِي يُحْشَرُ النَّاسُ عَلَى قَدَمِي. وَأَنَا الْعَاقِبُ ». ٣٠

٢- الإمام الشافعي في كتابه "الرسالة":

سؤال المنهج واضح في كتاب (الرسالة) للإمام الشافعي. فقد تحدّث عن مستويات الناس العلمية، وذكر أن الناس في العلم طبقات، موقعُهم من العلم بقدْر درجاتهم في العلم به. وشدد على طلبة العلم إخلاص النية لله في استدراك علمه نصاً واستنباطاً، ببلوغُ غاية جهدِهم في الاستكثار من علمه، والصبرُ على كل عارض دون طَلَبِه، والرغبة إلى الله في العون عليه، فإنه لا يُدرَك خيرٌ إلا بعونه. فإن من أدرك علم أحكام الله في كتابه نصاً واستدلالاً، ووفقه الله للقول والعمل بما علِم منه: فاز بالفضيلة في دينه ودنياه، وانتفت عنه الرِّيَب، ونَوَّرت في قلبه الحكمة، واستوجب في الدين موضع الإمامة. ٣١

والنص الآتي للإمام الشافعي فائق الأهمية بالنسبة للحكماء المسلمين، يقول: " فليست تنزل بأحد من أهل دين الله نازلة إلا وفي كتاب الله الدليلُ على سبيل الهدى فيها". ويستدل الإمام بالآيات المباركات الآتيات:

قوله تعالى: { الر كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلَى صِرَاطِ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ (١) } [إبراهيم : ١].

وقوله تعالى: { بِالْبَيِّنَاتِ وَالزُّبُرِ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ (٤٤) } [النحل : ٤٤].

وقوله سبحانه: { وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ (٨٩) } [النحل : ٨٩].

---

[٢٩] نفسه، ٥/١٣٢٧، (٦٨٢/٣٣٥٠).

[٣٠] نفسه، ٥/١٤٦١، (٨٤٤/٣٦٧٦).

[٣١] الشافعي أبو عبد الله محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان بن شافع بن عبد المطلب بن عبد مناف المطلبي القرشي المكي (المتوفى: ٢٠٤هـ): "الرسالة"، تحقيق أحمد شاكر، ط١، مكتبه الحلبي، مصر، ١٣٥٨هـ/١٩٤٠م، ص ١٩.

وقوله تعالى: { وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِنْ أَمْرِنَا مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ وَلَكِنْ جَعَلْنَاهُ نُورًا نَهْدِي بِهِ مَنْ نَشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ (٥٢) } [الشورى : ٥٢]. ٣٢

وبيّن الإمام الشافعي أن الله سبحانه فرض في كتابه اتباع نبيه عليه الصلاة والسلام. فذكر قال: "الشافعي": وضع الله رسوله من دينه وفرْضِه وكتابه، الموضعَ الذي أبان - جل ثناؤه - أنه جعله عَلَمًا لدينه، بما افترض من طاعته، وحرَّم من معصيته، وأبان من فضيلته، بما قَرَن من الإيمان برسوله مع الإيمان به.

فقال تبارك وتعالى: { فَآمِنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ وَلَا تَقُولُوا ثَلَاثَةٌ انْتَهُوا خَيْرًا لَكُمْ إِنَّمَا اللَّهُ إِلَهٌ وَاحِدٌ سُبْحَانَهُ أَنْ يَكُونَ لَهُ وَلَدٌ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَكَفَى بِاللَّهِ وَكِيلًا (١٧١) } [النساء : ١٧١].

وقال: { إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَإِذَا كَانُوا مَعَهُ عَلَى أَمْرٍ جَامِعٍ لَمْ يَذْهَبُوا حَتَّى يَسْتَأْذِنُوهُ إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَأْذِنُونَكَ أُولَئِكَ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ فَإِذَا اسْتَأْذَنُوكَ لِبَعْضِ شَأْنِهِمْ فَأْذَنْ لِمَنْ شِئْتَ مِنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمُ اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ (٦٢) (٦٢) } [النور : ٦٢].

فجعل كمال ابتداء الإيمان، الذي ما سواه تَبَع له: الإيمانَ بالله ورسوله. فلو آمن عبد بالله، ولم يؤمن برسوله صلى الله عليه وآله وسلم لم يقع عليه اسم كمال الإيمان أبداً، حتى يؤمن برسوله عليه الصلاة والسلام معه. وهكذا سَنَّ رسولُ الله في كل من امتحنه للإيمان. قال "الشافعي": " ففرض الله على الناس اتباع وحيه وسنن رسوله.

فقال في كتابه: { رَبَّنَا وَابْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ (١٢٩) } [البقرة : ١٢٩].

وقال جل ثناؤه: { كَمَا أَرْسَلْنَا فِيكُمْ رَسُولًا مِنْكُمْ يَتْلُو عَلَيْكُمْ آيَاتِنَا وَيُزَكِّيكُمْ وَيُعَلِّمُكُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُعَلِّمُكُمْ مَا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ (١٥١) } [البقرة : ١٥١].

وقال: لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْ أَنْفُسِهِمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ (١٦٤) " [آل عمران : ١٦٤].

وقال جل ثناؤه: " هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ (٢) " [الجمعة : ٢].

وبيّن الإمام الشافعي أن الله سبحانه ذكر الكتاب، وهو القُرَآن، وذكر الحِكْمَة، فسمعتُ مَنْ أرْضى من أهل العلم بالقُرَآن يقول: الحكمة سنة رسول الله. وهذا يشبه ما قال، والله أعلم. لأن القُرَآن ذُكر وأُتْبِعَتْه الحكمة، وذكرَ الله منَّه على خَلْقه بتعليمهم الكتاب والحكمة، فلم يَجُزْ - والله أعلم - أن يقال الحكمة

[٣٢] نفسه، ص ١٩.

هاهنا إلا سنةُ رسول الله. وذلك أنها مقرونة مع كتاب الله، وأن الله افترض طاعة رسوله، وحتَّم على الناس اتباع أمره، فلا يجوز أن يقال لقول: فرضٌ، إلا لكتاب الله، ثم سنة رسوله. لِمَا وصفنا، من أنَّ الله جَعَلَ الإيمان برسوله مقروناً بالإيمان به. وسنة رسول الله مُبَيِّنَة عن الله معنى ما أراد، دليلاً على خاصّه وعامّه، ثم قرن الحكمة بها بكتابه، فاتبعها إياه، ولم يجعل هذا لأحد من خلقه غير رسوله.٣٣

الواقع أننا نفكر هنا بالإفادة بشكل جدي من علم أصول الفقه الإسلامي في سبيل التنظير للمنهج في علم الحكمة الإسلامية، فقد تضمن العلم المذكور ثروة من المفاهيم التأصيلية والتي لا يمكن الاستغناء عنها أو تجاوزها من أجل تأسيس فعالية النقد الجديد المذكور.

بالعودة إلى الإمام الشافعي في كتابه: "الرسالة"، وهو الكتاب العمدة في علم أصول الفقه نجد أنه قد طرح المفاهيم الآتية (وهي مفاهيم أساسية في مجال التأسيس لعقلانية نقدية جديدة في الفلسفة الإسلامية):

بدأ الشافعي في افتتاح كتابه ببحث موضوع البيان الإلهي في الكتاب العزيز، فمن ذلك ما نص عليه في الكتاب من فرائض مثل الصلاة والزكاة والصيام والحج، وأنه قد حرّم الفواحش ما ظهر منها وما بطن، ونص على تحريم الزنا، والخمر، وأكل الميتة والدم ولحم الخنزير وبيّن لهم طريقة الوضوء. ومن ذلك المحكم مثل عدد الصلاة والزكاة ووقتها، ومنها ما سنّه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم مما ليس فيه نص حكم، وقد فرض الله سبحانه طاعة رسوله صلى الله عليه وآله وسلم، والانتهاء إلى حكمه، (نقول في هذا السياق: الانتهاء إلى حكم الله وحكم رسوله صلى الله عليه وآله وسلم هو أهم أساس يحتكم إليه علم النقد في الحكمة الإسلامية). أما القسم الآخر فهو ما فرض على الخلق الاجتهاد في طلبه وإعمال العقل في الوصول إلى حكمه. ٣٤

ويقطع الشافعي بأنه ليس لأحد أن يقول هذا حلال أو حرام إلا من جهة العلم، وجهة العلم هي الخبر في الكتاب أو السنة أو الإجماع أو القياس، لأن الأخير يطلب فيه الدليل على صواب القبلة والعدل والمثل. ويعرفه بالقول:"أنه ما طلب بالدلائل على موافقة الخبر المتقدم، من الكتاب أو السنة، لأنهما علم الحق المفترض طلبه، وموافقة الخبر يكون من طريقين أن يكون الله أو رسوله صلى الله عليه وآله وسلم حرّم الشيء منصوصاً أو أحلّه لمعنى، فإذا وجد ذلك المعنى بالرغم من أننا لم نجد نصاً عليه لا في الكتاب أو السنة أحللناه أو حرمّناه، لأنه في معنى الحلال والحرام. كما تجب معرفة الناسخ والمنسوخ، والفرض في تنزيله، والأدب والإرشاد والإباحة. ومعرفة الوضع بالإبانة فيما فرض في الكتاب أو بينته السنة، وما افترض على

[٣٣] الشافعي: "الرسالة"، ص ٧٣.

[٣٤] الشافعي: "الرسالة"، تحقيق أحمد محمد شاكر، دار الكتاب العلمية، بيروت، بدون معلومات أخرى، ص ٢١ – ٢٢.

الناس من طاعته. ومعرفة الأمثال الدالة على الطاعة واجتناب المعاصي، فواجب القول عن طريق العلم ليس إلا. كما يشترط العلم باللغة العربية، وهي المفتاح الأساسي لفهم مراد الكتاب والسنة، واللسان العربي، يؤكد الشافعي، أوسع الألسنة مذهباً، وأكثرها ألفاظاً، ولا يحيط به غير نبي، لكنه أيضاً لا يذهب منه شيء على عامة الناس، حتى لا يكون موجوداً من يعرفه، ويقطع الشافعي القول بأن على اتباع النبي أن يكون تبعاً للسانه، وكل أهل دين قبله فعليهم اتباع دينه. ٣٥

ولذلك، وتجاه هذه الثروة الهائلة من المفاهيم الأصولية والمنهجية التي قدمها الشافعي في وقت مبكر من تاريخ الحضارة الإسلامية (القرن الثاني الهجري)، فلا يمكننا التسليم للكثير من المقدمات النقدية التي طرحها الدكتور محمد آركون تجاه محاولة الشافعي الأصولية في كتابه: "الرسالة" متقدم الذكر، وتجاه بقية التطور الأصولي الإسلامي. فآركون يشير أن الفكر الإسلامي، وكغيره من الاجتهادات الفكرية والدينية قد اعتمد على التأصيل. ويحدد آركون مفهوم التأصيل بالقول: "البحث عن أقوم الطرق الاستدلالية وأصح الوسائل التحليلية والاستنباطية للربط بين الأحكام الشرعية والأصول التي تتفرع عنها، أو لتبرير ما يجب الإيمان به ويستقيم استناداً إلى فهم صحيح للنصوص الأولى المؤسسة للأصول التي لا أصل قبلها ولا بعدها". كان هاجس الأئمة المجتهدين تأسيس حجية القرآن ثم السنة والإجماع والقياس. ويعد رسالة الشافعي المذكورة المحاولة الأولى لتأسيس علم أصول الفقه، ويحاول أن يجعل العلاقة تزامنية وبشكل متطور تاريخياً بين علمي الأصول والكلام فهما بالنسبة له مرتبطان ومتكاملان ومتضامنان، فكرياً واحتجاجاً، ولذلك يجعل هذه السمة، أي سمة الارتباط الكلامي – الأصولي تاريخياً سمة لا انفكاك منها، أي أن ما في الأصول يرتبط بما في علم الكلام بشكل حتمي، ويضرب مثالاً لذلك بمحاولة ابن تيمية (ت ٧٢٨ ه)، في السياسة الشرعية، ومحاولة أبي إسحاق الشيرازي (ت ٧٩٠ ه)، ومنها محاولات الكليني (ت ٣٢٩ ه) في كتابه: "الكافي"، وكتاب ابن بابويه القمي (ت ٣٨١ ه): "من لا يحضره الفقيه، ومحاولات الإباضية، خصوصاً القاضي النعمان (ت ٣٦٣ ه): "دعائم الإسلام".٣٦

وللتعليق على أفكار آركون المتقدمة نقول هل ثمة إشكال ذاتي في التأصيل؟ هل من ضرر؟ وما هو؟ إذا كان التأصيل يهدف أصلاً إلى البحث عن أقوم الطرق الاستدلالية والوسائل التحليلية والاستنباطية للربط بين الأحكام الشرعية والأصول التي تتفرع عنها، كما حدد آركون آنفاً، فما الضير في هذه الفعالية

[٣٥] الشافعي: "الرسالة"، ص ٤٠ – ٤٦.

[٣٦] محمد آركون: "الفكر الأصولي واستحالة التأصيل: نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي"، ترجمة وتعليق هاشم صالح، ط١، دار الساقي، بيروت، ١٩٩٩م، ص ٧.



التأصيلية؟ وهل المطلوب من المتدين الملتزم بدين معين، وخصوصاً دين الإسلام، أن يمارس فعالية تأصيلية تختلف عن هذه؟ هذا بالضبط ما أراده الشافعي ومن جاء بعده من الأصوليين من علم الأصول، فقد كان المطلوب البحث عن أدق فهم للنص الديني (القرآن والسنة)، للوصول إلى تطبيق يساوي في الدقة مستوى الفهم والاستنباط والتحليل والاستدلال. ولا يمكن التسليم أيضاً في هذا السياق إلى جعل الترابط بين الأصول والكلام بشكل متزامن تاريخياً منذ محاولة الشافعي إلى اليوم، فمن الواضح لأي تتبع سريع للمسائل المطروحة في الرسالة للشافعي أن كتابتها كانت تهدف بالدرجة الأساس إلى وضع الضوابط الأصولية الدقيقة لفهم الدين والبعيدة كل البعد عن المشكلات الكلامية. فقد تضمنت على سبيل المثال لا الحصر المسائل الآتية: الاجتهاد والتقليد (وكان الشافعي يشدد في الرسالة على ذم التقليد، أي إنه كان يدفع باتجاه الاجتهاد العقلي، وهو ما يطالب به آركون دائماً في كتبه)، ذم من يقول في العلم عن غير معرفة، غير العالم يسعه الاتباع ولا يسعه القياس، لا يوسع لأحد حين يعلم السنة النبوية أن يخالفها، الاجتهاد بمعنى الاستنباط أو القياس، الاحتياط في ادعاء الإجماع، الاختلاف المحرم وغير المحرم، الاستحسان، أهل الكتاب، الأطعمة والأشربة، أولو الأمر والحكام والقضاة، الإيلاء، البيان ودرجاته في القرآن الكريم، العام والخاص، وهي من مسائل البيان، البيوع، تحريم الربا، التابعون، الجزية، الجنائز، الجهاد، الحج، القصاص، الديات، والحدود، القذف، اللعان، مفهوم الحديث، وجوب طاعة الرسول صلى الله عليه وآله وسلم، الإنكار على من رد الحديث الصحيح، لا حجة لمخالف السنة، الناسخ والمنسوخ في الحديث، شروط صحة الحديث، الزكاة، الصحابة، الصلاة، الصوم، الضحايا، الغصب، الفرائض والوصايا، لسان العرب، النصيحة، النفقات،النكاح، النهي وصفاته، وغير ذلك.[٣٧] ولذلك يلاحظ خلو الرسالة من المسائل الكلامية التي غصت بها كتب الكلام فيما بعد، خصوصاً مرتكب الكبيرة، وخلق القرآن، والحسن والقبح، وغيرها. فضلاً عن أن الشافعي نفسه قد أثر عنه التشديد في ذم الكلام والنهي عنه، يقول الإمام محمد أبو زهرة في هذا السياق: "بغض إلى الشافعي علم الكلام ... لذلك أثر عن الشافعي النهي عن الاشتغال بعلم الكلام فقد كان يقول: حكمي في أصحاب الكلام أن يضربوا بالجريد، ويحملوا على الإبل منكسين، ويطاف بهم في العشائر والقبائل، ويقال هذا جزاء من ترك الكتاب والسنة، وأخذ في الكلام. وكان يقول: إياكم والنظر في الكلام، فإن الرجل لو سئل عن مسألة من الفقه وأخطأ فيها كان أكثر شيء أن يضحك منه، كما لو سئل عن رجل قتل خطأ، فقال ديته بيضة، ولو سئل عن مسألة من الكلام فأخطأ نسب إلى البدعة"، وكان يقول: "رأيت أهل الكلام يكفر

[٣٧] ينظر الفهرس الذي أعده أحمد محمد شاكر لمضامين الرسالة للشافعي، ص ٦٦٣ – ٦٧٠. ولاحظ تحليل مناع القطان لمضامين الرسالة في كتابه: "تاريخ التشريع الإسلامي"، مكتبة وهبة، القاهرة، بدون تاريخ، ص ٣٦٩ وما بعد.

بعضهم بعضاً، ورأيت أهل الحديث يخطئ بعضهم بعضاً، والتخطئة أهون من الكفر".٣٨ ولا ندري بعد هذا العرض الموجز لموقف الشافعي من علم الكلام أين هي المسائل الكلامية التي تضمنتها الرسالة كما كان آركون يشير ؟!

يرى آركون أن فكرة التأصيل نابعة بكل وضوح من الخطاب القرآني نفسه. هذا الخطاب لا ينفك يربط بين تعاليمه وأوامره ونواهيه وجميع المخلوقات ونواهيه من جهة، وبين قدرة الخالق والأصل الذي لا أصل قبله ولا أصل بعده من جهة. هكذا يصف الله نفسه في كلامه. ومن ثم فالتأصيل الذي يبحث عنه الأصوليون إنما هو الربط الوثيق بين الأصل الأول المطلق الواحد الحق، وبين الموجودات والسير والأحكام. وهذه الأحكام لا تستقيم ولا تصبح حلالاً ولا تنسجم مع الحق المطلق إلا إذا صح تحليلها واستنباطها وتحديدها. وفي هذا الربط بين الأصول أو النصوص الدينية والعلل الرابطة الموجودة في الحياة الدنيا اختلف العلماء اختلافاً كبيراً. ولذلك فالتأصيل معضلة معقدة في ماهيتها وممارستها ومقاصدها ونتائجها، ولذلك ظهرت الاختلافات بين أهل الحديث وأهل الرأي من المتكلمين والمعتزلة، وانتصر أهل الحديث على المعتزلة وكان هذا الانتصار ظاهرة تاريخية وسوسيولوجية وثقافية، وازدادت المشاكل تعقيداً مع ظهور الحركات السياسية الإسلامية المطالبة بتطبيق الشريعة الإسلامية. ويكتفي الأصوليون المعاصرون بفرض الآراء عن طريق استلام السلطة السياسية. ٣٩

إذا كان الأمر مثل ما يقول آركون هو أن القرآن يدعو إلى الربط بين تعاليمه وأوامره ونواهيه وبين الأصل (أي القرآن)، فما يسع المؤمن الملتزم بدينه بعد ذلك إلا أن يمتثل للأمر الإلهي، وهذا هو الحال بالنسبة لكل العقائد الدينية وغير الدينية عبر التاريخ، فأي ملتزم بأي عقيدة يحاول فهم التعاليم الأساسية في العقيدة المذكورة ومطابقة تعاليمها وأوامرها ونواهيها مع الواقع. وإذا كان الأمر يحتاج إلى الدقة في استنباط الأحكام ومطابقتها مع الواقع، وهنا منشأ الاختلاف بين مدارس الفكر الاسلامي، فنقول الاختلاف الإنساني سنة كونية وتاريخية غير قابلة للتغير والتبدل، وقد أشار القرآن الكريم إلى الاختلاف الإنساني، قال تعالى: { وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ (١١٨) إِلَّا مَنْ رَحِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ (١١٩) } (سورة هود: آية ١١٨). وآركون نفسه من جملة هذا الاختلاف الإنساني، ومن ثم فالاختلاف سنة كونية وإنسانية ثابتة بحد ذاتها

[٣٨] الإمام محمد أبو زهرة: "الشافعي: حياته وعصره – آراؤه وفقهه"، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٧٨م، ص ١٣٦ – ١٣٧.
[٣٩] محمد آركون: "الفكر الأصولي واستحالة التأصيل: نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي"، ص ٨.

ولا تعود بشكل خاص إلى عملية الاستنباط المفاهيمي والدلالي والقيمي للأحكام القرآنية وعملية مطابقتها مع الواقع، أي إلى أصول الفقه، كما يريد آركون أن يثبت.

قال الخطيب البغدادي في كتابه: "الاحتجاج بالشافعي" عن الإمام الشافعي: "فَمثل الشَّافِعِي من حسد وَإِلَى ستر معالمه قصد { وَيَأْبَى اللَّهُ إِلَّا أَنْ يُتِمَّ نُورَهُ } [التوبة : ٣٢]، وَيظْهر بفضله من كل حق مستوره، وَكَيف لَا يغِيظ من حَاز الْكَمَال بِمَا جمع الله تَعَالَى لَهُ من الْخلال اللواتي لَا يُنكرها إِلَّا ظَاهر الْجَهْل، أَو خَارج عَن حد التَّكْلِيف لذهاب الْعقل مِنْهَا جزيل حَظه من الْأَدَب، وجلالة محتده فِي النّسَب الَّذِي سَاوَى بِهِ فِي الحكم بني عبد الْمطلب، ثمَّ لما كَانَ عَلَيْهِ من قُوَّة الدّين وَحسن الطَّرِيقَة عِنْد الموافقين والمخالفين، وَحفظه لكتاب ربه ومعرفته بواجبه وندبه وتصرفه فِي سَائِر أَنْوَاع علمه مِمَّا يعجز غَيره عَن بُلُوغ فهمه، وفقهه بالسنن المنقولة وبصره بالصحاح مِنْهَا والمعلولة، وَكَلَامه فِي الْأُصُول وَحكم الْمُرْسل والموصول، وتمييز وُجُوه النُّصُوص وَذكر الْعُمُوم وَالْخُصُوص، وَهَذَا مَا لم يدْرك الْكَلَام فِيهِ أَبُو حنيفَة وَلَا غَيره من متقدميه ... تِلْكَ المكارم لَا قعبان من لبن ... شيبا بِمَاء فعادا بعد أبوالا ... ثمَّ تَركه التَّقْلِيد لأهل الْبَلدة وإيثاره مَا ظهر دَلِيله وَثبتت بِهِ الْحجَّة. مَعَ اتِّخَاذه الْيَد الْعَظِيمَة وتقليده المنن الجسيمة كَافَّة أهل الْآثَار ونقلة الْأَحَادِيث وَالْأَخْبَار بِتَوْقِيفِهِ إيَّاهُم على مَعَانِي السّنَن، وتنبيههم وقذفه بِالْحَقِّ على بَاطِل أهل الرَّأْي وتمويههم، فنشلهم الله تَعَالَى بِهِ بعد أَن كَانُوا خاملين، وَظَهَرت كلمتهم على من سواهُم من ساير الْمُخَالفين، ودمغوهم بواضحات الدلايل والبراهين حَتَّى ظلت أَعْنَاقهم لَهَا خاضعين". [٤٠]

إلى هنا أتوقف عن مناقشة قصيرة جداً للمفاهيم التي طرحها آركون حول أصول الفقه، وأكرر القول بأن هذه هي الأسس العامة التي حددها الشافعي لعلم أصول الفقه، وهي، كما قدمنا، أسس غاية في الأهمية للتنظير لأسس منهجية في علم الحكمة الإسلامية.

٣- ابن حزم في كتابه " الإحكام في أصول الأحكام":

تحدث ابن حزم في كتابه المذكور عن أصول الأحكام في الديانة وأقسام المعارض وهل على النافي دليل أو لا. مبيناً أنه لا طريق إلى العلم أصلاً إلا من وجهين" أحدهما ما أوجبته بديهة العقل وأوائل الحس، والثاني مقدمات راجعة إلى بديهة العقل وأوائل الحس. مؤكداً أن المقدمات الصحاح الضرورية المذكورة في صحة

[٤٠] أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد بن مهدي الخطيب البغدادي (ت ٤٦٣هـ): " مسألة الاحتجاج بالشافعي"، تحقيق خليل إبراهيم ملا خاطر، المكتبة الأثرية – باكستان، بدون تاريخ، ص ٣٠.

التوحيد وصحة نبوة محمد صلى الله عليه وسلم وصدقه في كل ما قال، وأن القرآن الحكيم الذي أتى به هو عهد الله تعالى إلينا، فلما كان فيما ذكر لنا عن ربه تعالى وجوب أشياء ألزمناها اجتهاد هذا الإنسان لم يكلفه الله تعالى أكثر ما في وسعه، والانتهاء عن أشياء منعنا منها ووعد بالنعيم الأبدي من أطاعه، وبالعذاب الشديد من عصاه وتيقنا وجوب صدقه، في ذلك لزمنا الانقياد لما أمرنا بالانقياد له، وتيقنا صحة كل ما ذكر لنا ضرورة ولا محيد للنفس عنها مما أظهر من المعجزات التي لا يقدر عليها إلا الخالق الأول تعالى والشاهد لنبيه صلى الله عليه وسلم بها على صحة ما أتى به عنه تعالى. فوجب علينا أن نتفهم القرآن الكريم ونأخذ بما فيه، فوجدنا فيه التنبيه على صحة ما كنا متوصلين به إلى معرفة الأشياء على ما هي عليه من مدارك العقل والحواس، ولسنا نعني بذلك أننا نصحح بالقرآن شيئاً كنا نشك فيه من صحة ما أدركه العقل والحواس، ولو فعلنا ذلك لكنا مبطلين للحقائق ولسلكنا برهان الدور الذي لا يثبت به شيء أصلاً، وذلك أننا كنا نسأل فيقال لنا بم عرفتم أن القرآن حق؟ فلا بد أن نقول بمقدمات صحيحة يشهد لها العقل والحس. ثم يقال لنا بماذا عرفتم صحة العقل والحس المصححين لتلك المقدمات؟ فكنا نقول بالقرآن. فهذا استدلال فاسد مبطل للحقائق. ولكنا قلنا إن في القرآن التنبيه لأهل الجهل والغفلة، وذلك أن قوماً من أهل ملتنا يبطلون حجج العقول ويصححون حجج القرآن فأريناهم أن في القرآن إبطال قولهم وإفساد مذاهبهم، وأن الله تعالى قد علم أن سيكون في العالم أمثالهم فأخبرنا بما يبطل به شغبهم. قال تعالى { وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَمٌ أَمْثَالُكُمْ مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ ثُمَّ إِلَى رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ (٣٨) } [الأنعام : ٣٨]، فمما أمرنا فيه تعالى باستعمال دلائل العقل والحواس قوله تعالى { ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ قَلِيلًا مَا تَشْكُرُونَ (٩) }، [السجدة : ٩]، وقال تعالى { أَلَمْ نَجْعَلْ لَهُ عَيْنَيْنِ (٨) وَلِسَانًا وَشَفَتَيْنِ (٩) وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ (١٠) } [البلد : ٨ – ١٠].[41]

و بين ابن حزم أن الله تعالى من لم يستعمل دلائلها، فقال حاكياً عن قوم معذبين ولإعراضهم عن الاستدلال المؤدي الى معرفة الحقائق قال الله تعالى { وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِنَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ (١٧٩) وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى فَادْعُوهُ بِهَا وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ (١٨٠) } [الأعراف: ١٧٩ – ١٨٠]. وقال تعالى حاكياً عن مثلهم { وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ (١٠) } [الملك : ١١]، فصدقهم الله عز وجل في قولهم ذلك فقال تعالى { فَاعْتَرَفُوا بِذَنْبِهِمْ

[41] أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي الظاهري (ت ٤٥٦هـ): "الإحكام في أصول الأحكام"، تحقيق الشيخ أحمد محمد شاكر، قدم له الأستاذ الدكتور إحسان عباس، دار الآفاق الجديدة، بيروت، بدون تاريخ، ص ٦٦.

فَسُحْقًا لِأَصْحَابِ السَّعِيرِ } [الملك : ١١]. وقال تعالى: { وَلَقَدْ مَكَّنَّاهُمْ فِيمَا إِنْ مَكَّنَّاكُمْ فِيهِ وَجَعَلْنَا لَهُمْ سَمْعًا وَأَبْصَارًا وَأَفْئِدَةً فَمَا أَغْنَى عَنْهُمْ سَمْعُهُمْ وَلَا أَبْصَارُهُمْ وَلَا أَفْئِدَتُهُمْ مِنْ شَيْءٍ إِذْ كَانُوا يَجْحَدُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَحَاقَ بِهِمْ مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ (٢٦) وَلَقَدْ أَهْلَكْنَا مَا حَوْلَكُمْ مِنَ الْقُرَى وَصَرَّفْنَا الْآيَاتِ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ (٢٧) } [الأحقاف : ٢٦ – ٢٧]. فذم تعالى من لم ينتفع بما أعطاه من الحواس، أكانت صمخا آذانهم ذات آفات مانعة من تأدية الأصوات، أو كانوا جاهلين بأمور دنياهم ونفقات أموالهم وإنمائها وبنيان منازلهم، وعمارة بساتينهم، وتدبير متاجرهم وصناعاتهم، وحفظ أموالهم، وطلب الجاه والرياسة وأحكام حرثهم وغراستهم والقيام على مواشيهم، كلا والذي عذبهم. وأخزاهم وذمهم بل كانوا أعلم بذلك كله وأشد اهتبالاً به، وأشغل نفوساً فيه وأبصر لنموه وتكثيره وحياطته من أهل الفضل المقتصرين من ذلك، مما يضيع العيال والجسم بتركه، أو ما جاءهم من ذلك على ما لا بد منه عفواً، وكان غير شاغل لهم عما هو آكد عليهم، المقبلين على طلب معرفة الحقائق، والوقوف على العلم والعمل الموصلين إلى معرفة الآخرة والسعادة في دار البقاء في الجنة التي وعدها الله تعالى أولياءه، والمبعدين من الهلاك والقرار في دار العذاب في النار التي وعدها الله عز وجل لأعدائه المشتغلين بذلك عما تهافت عليه أهل الجهل والنقصان. [٤٢]

٤- الإمام الغزالي في كتابه "المستصفى":

بين الإمام الغزالي أن العلوم ثلاثة: عَقْلِيٌّ مَحْضٌ لَا يَحُثُّ الشَّرْعُ عَلَيْهِ وَلَا يَنْدُبُ إلَيْهِ كَالْحِسَابِ وَالْهَنْدَسَةِ[٤٣] وَالنُّجُومِ وَأَمْثَالِهِ مِنْ الْعُلُومِ فَهِيَ بَيْنَ ظُنُونٍ كَاذِبَةٍ لَائِقَةٍ، وَإِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إثْمٌ؛ وَبَيْنَ عُلُومٍ صَادِقَةٍ لَا مَنْفَعَةَ لَهَا، وَنَقْلِيٌّ مَحْضٌ كَالْأَحَادِيثِ وَالتَّفَاسِيرِ، وَالْخَطْبُ فِي أَمْثَالِهَا يَسِيرٌ؛ إذْ يَسْتَوِي فِي الِاسْتِقْلَالِ بِهَا الصَّغِيرُ وَالْكَبِيرُ؛ لِأَنَّ قُوَّةَ الْحِفْظِ كَافِيَةٌ فِي النَّقْلِ وَلِيس فِيهَا مَجَالٌ لِلْعَقْلِ. وَأَشْرَفُ الْعُلُومِ مَا جمع فِيهِ بين الْعَقْلُ وَالسَّمْعُ وَاصْطَحَبَ فِيهِ الرَّأْيُ وَالشَّرْعُ، وَعِلْمُ الْفِقْهِ وَأُصُولِهِ مِنْ هَذَا الْقَبِيلِ فَإِنَّهُ يَأْخُذُ مِنْ الشَّرْعِ وَالْعَقْلِ سَوَاءَ السَّبِيلِ، فَلَا هُوَ تَصَرُّفٌ بِمَحْضِ الْعُقُولِ بِحَيْثُ لَا يَتَلَقَّاهُ الشَّرْعُ بِالْقَبُولِ وَلَا هُوَ مَبْنِيٌّ عَلَى مَحْضِ التَّقْلِيدِ الَّذِي لَا يَشْهَدُ لَهُ الْعَقْلُ بِالتَّأْيِيدِ وَالتَّسْدِيدِ. وَلِأَجْلِ شَرَفِ عِلْمِ الْفِقْهِ وَسَبَبِهِ هيأ اللَّهُ دَوَاعِيَ الْخَلْقِ عَلَى طَلَبِهِ، وَكَانَ الْعُلَمَاءُ بِهِ أَرْفَعَ الْعُلَمَاءِ مَكَانًا وَأَجَلَّهُمْ شَأْنًا وَأَكْثَرَهُمْ أَتْبَاعًا وَأَعْوَانًا؛ فَتَقَاضَاه فِي عُنْفُوَانِ شَبَابِهِ اخْتِصَاصُ هَذَا الْعِلْمِ بِفَوَائِدِ الدِّينِ وَالدُّنْيَا وَثَوَابِ الْآخِرَةِ وَالْأَوْلَى أَنْ صرف إلَيْهِ مِنْ مُهْلَةِ الْعُمُرِ صَدْرًا

[٤٢] ابن حزم: "الاحكام"، ص ٦٧.

[٤٣] تغيرت النظرة الآن إلى الرياضيات والهندسة وأمثالهما، فصار العصر يعدهما من أبرز العلوم التي ساعدت في تطور الانسانية على الصعيد التقني والعلمي.

وَأَنْ خصَّ بِهِ مِنْ مُتَنَفَّسِ الْحَيَاةِ قَدْرًا، فَصَنَّفَ كُتُبًا كَثِيرَةً فِي فُرُوعِ الْفِقْهِ وَأُصُولِهِ، ثُمَّ أَقْبَلَ بَعْدَهُ عَلَى عِلْمِ طَرِيقِ الْآخِرَةِ وَمَعْرِفَةِ أَسْرَارِ الدِّينِ الْبَاطِنَةِ فَصَنَّفَ فِيهِ كُتُبًا بَسِيطَةً كَكِتَابِ " إحْيَاءُ عُلُومِ الدِّينِ "، وَوَجِيزَةً كَكِتَابِ "جَوَاهِرُ الْقُرْآنِ"، وَوَسِيطَةً كَكِتَابِ "كِيمْيَاءُ السَّعَادَةِ". ثُمَّ سَاقَه قَدَرُ اللهِ تَعَالَى إلَى مُعَاوَدَةِ التَّدْرِيسِ وَالْإِفَادَةِ، فَاقْتَرَحَ عَلَيه طَائِفَةٌ مِنْ مُحَصِّلِي عِلْمِ الْفِقْهِ تَصْنِيفًا فِي أُصُولِ الْفِقْهِ يصْرِفُ الْعِنَايَةَ فِيهِ إلَى التَّلْفِيقِ بَيْنَ التَّرْتِيبِ وَالتَّحْقِيقِ وَإِلَى التَّوَسُّطِ بَيْنَ الْإِخْلَالِ وَالْإِمْلَالِ عَلَى وَجْهٍ يَقَعُ فِي الْفَهْمِ دُونَ كِتَابِ " تَهْذِيبِ الْأُصُولِ " لِمَيْلِهِ إلَى الِاسْتِقْصَاءِ وَالِاسْتِكْثَارِ، وَفَوْقَ كِتَابِ " الْمَنْخُولِ " لِمَيْلِهِ إلَى الْإِيجَازِ وَالِاخْتِصَارِ، فأجابهمْ إلَى ذَلِكَ مُسْتَعِينًا بِاَللَّهِ وَجَمَع فِيهِ بَيْنَ التَّرْتِيبِ وَالتَّحْقِيقِ لِفَهْمِ الْمَعَانِي فَلَا مَنْدُوحَةَ لِأَحَدِهِمَا عَنْ الثَّانِي، فصنفه وأتى فيه بِتَرْتِيبٍ لَطِيفٍ عَجِيبٍ يَطَّلِعُ النَّاظِرُ فِي أَوَّلِ وَهْلَةٍ عَلَى جَمِيعِ مَقَاصِدِ هَذَا الْعِلْمِ وَيُفِيدُهُ الِاحْتِوَاءُ عَلَى جَمِيعِ مَسَارِحِ النَّظَرِ فِيهِ، فَكُلُّ عِلْمٍ لَا يَسْتَوْلِي الطَّالِبُ فِي ابْتِدَاءِ نَظَرِهِ عَلَى مَجَامِعِهِ وَلَا مَبَانِيهِ فَلَا مَطْمَعَ لَهُ فِي الظَّفَرِ بِأَسْرَارِهِ وَمَبَاغِيهِ؛ وَقَدْ سماه كِتَابَ " الْمُسْتَصْفَى مِنْ عِلْمِ الْأُصُولِ وَاَللَّهُ تَعَالَى هُوَ الْمَسْئُولُ لِيُنْعِمَ بِالتَّوْفِيقِ وَيَهْدِي إلَى سَوَاءِ الطَّرِيقِ وَهُوَ بِإِجَابَةِ السَّائِلِينَ حَقِيقٌ.[٤٤]

ثم اشتغل الغزالي بعدها على بيان مَعْنَى أُصُولِ الْفِقْهِ مبتدأ بتعريف الْفِقْهُ بأنه: "عِبَارَةٌ عَنْ الْعِلْمِ وَالْفَهْمِ فِي أَصْلِ الْوَضْعِ، يُقَالُ فُلَانٌ يَفْقَهُ الْخَيْرَ وَالشَّرَّ أَيْ يَعْلَمُهُ وَيَفْهَمُهُ"، وَلَكِنْ صَارَ بِعُرْفِ الْعُلَمَاءِ عِبَارَةً عَنْ الْعِلْمِ بِالْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ الثَّابِتَةِ لِأَفْعَالِ الْمُكَلَّفِينَ خَاصَّةً، حَتَّى لَا يُطْلَقَ بِحُكْمِ الْعَادَةِ اسْمُ الْفَقِيهِ عَلَى نَحْوِيٍّ ومُتَكَلِّمٍ وَفَلْسَفِيٍّ وَمُحَدِّثٍ وَمُفَسِّرٍ بَلْ يَخْتَصُّ بِالْعُلَمَاءِ بِالْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ الثَّابِتَةِ لِلْأَفْعَالِ الْإِنْسَانِيَّةِ كَالْوُجُوبِ وَالْحَظْرِ وَالْإِبَاحَةِ وَالنَّدْبِ وَالْكَرَاهَةِ، وَكَوْنِ الْعِبَادَةِ قَضَاءً وَأَدَاءً وَأَمْثَالِهِ، وَكَوْنِ الْعَقْدِ صَحِيحًا وَفَاسِدًا وَبَاطِلًا. وَلَا يَخْفَى أَنَّ لِلْأَفْعَالِ أَحْكَامًا عَقْلِيَّةً أَيْ مُدْرَكَةً بِالْعَقْلِ كَكَوْنِهَا أَعْرَاضًا وَقَائِمَةً بِالْمَحَلِّ وَمُخَالِفَةً لِلْجَوْهَرِ وَكَوْنِهَا أَكْوَانًا حَرَكَةً وَسُكُونًا وَأَمْثَالِهَا، وَالْعَارِفُ بِذَلِكَ يُسَمَّى مُتَكَلِّمًا لَا فَقِيهًا. وَأَمَّا أَحْكَامُهَا مِنْ حَيْثُ إنَّهَا وَاجِبَةٌ وَمَحْظُورَةٌ وَمُبَاحَةٌ وَمَكْرُوهَةٌ وَمَنْدُوبٌ إلَيْهَا فَإِنَّمَا يَتَوَلَّى الْفَقِيهُ بَيَانَهَا. وبذلك يتبين أَنَّ أُصُولَ الْفِقْهِ عِبَارَةٌ عَنْ " أَدِلَّةِ هَذِهِ الْأَحْكَامِ وَعَنْ مَعْرِفَةِ وُجُوهِ دَلَالَتِهَا عَلَى الْأَحْكَامِ مِنْ حَيْثُ الْجُمْلَةُ لَا مِنْ حَيْثُ التَّفْصِيلُ"، فَإِنَّ عِلْمَ الْخِلَافِ مِنْ الْفِقْهِ أَيْضًا مُشْتَمِلٌ عَلَى أَدِلَّةِ الْأَحْكَامِ وَوُجُوهِ دَلَالَتِهَا وَلَكِنْ مِنْ حَيْثُ التَّفْصِيلُ، كَدَلَالَةِ حَدِيثٍ خَاصٍّ فِي مَسْأَلَةِ النِّكَاحِ بِلَا وَلِيٍّ عَلَى الْخُصُوصِ وَدَلَالَةِ آيَةٍ خَاصَّةٍ فِي مَسْأَلَةِ مَتْرُوكِ التَّسْمِيَةِ عَلَى الْخُصُوصِ. وَأَمَّا الْأُصُولُ فَلَا يُتَعَرَّضُ فِيهَا لِإِحْدَى الْمَسَائِلِ وَلَا عَلَى طَرِيقِ ضَرْبِ الْمِثَالِ، بَلْ يُتَعَرَّضُ فِيهَا لِأَصْلِ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ وَالْإِجْمَاعِ وَلِشَرَائِطِ صِحَّتِهَا وَثُبُوتِهَا ثُمَّ لِوُجُوهِ دَلَالَتِهَا الْجُمَلِيَّةِ إمَّا مِنْ

[٤٤] أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (المتوفى: ٥٠٥هـ): "المستصفى"، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، ط١، دار الكتب العلمية، ١٤١٣هـ – ١٩٩٣م، ص ٤.

حَيْثُ صِيغَتُهَا أَوْ مَفْهُومُ لَفْظِهَا أَوْ مَجْرَى لَفْظِهَا أَوْ مَعْقُولُ لَفْظِهَا وَهُوَ الْقِيَاسُ مِنْ غَيْرِ أَنْ يُتَعَرَّضَ فِيهَا لِمَسْأَلَةٍ خَاصَّةٍ فَبِهَذَا تُفَارِقُ أُصُولُ الْفِقْهِ فُرُوعَهُ. وذكر الغزالي أن أَدِلَّةَ الْأَحْكَامِ الْكِتَابُ وَالسُّنَّةُ وَالْإِجْمَاعُ، فَالْعِلْمُ بِطُرُقِ ثُبُوتِ هَذِهِ الْأُصُولِ الثَّلَاثَةِ وَشُرُوطِ صِحَّتِهَا وَوُجُوهِ دَلَالَتِهَا عَلَى الْأَحْكَامِ هُوَ الْعِلْمُ الَّذِي يُعَبَّرُ عَنْهُ بِأُصُولِ الْفِقْهِ. ٤٥

علم المنهج في الفكر الإسلامي المعاصر:

١- السيد جمال الدين الأفغاني:

عند الحديث عن سؤال المنهج عند الإسلاميين المعاصرين لابد من الذهاب الفوري إلى السيد جمال الدين الحسيني الأفغاني الذي يقف في الطليعة في مجال التجديد الإسلامي. "ولقد كان تأثير الأفغاني عظيماً في كل مكان حل فيه، ولا سيما في منهجه الجديد وأسلوب تناوله لقضايا الحياة المتنوعة. ولهذا كون مدرسة فكرية ضخمة تخرج فيها المفكرون والعلماء والسياسيون. وأخذ كل منهم بحظه في الاغتراف من فيض فكره وحركته". ٤٦

ناقش السيد الأفغاني في كتابه: "العروة الوثقى" ماضي الأمة وحاضرها وعلاج عللها. فانطلق من قوله تعالى: { سُنَّةَ اللَّهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلُ وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا (٦٢) } [الاحزاب : ٦٢]. فضرب الأفغاني المثل عن أمة لم تكن شيئاً مذكوراً، ثم انشق عنها عماء العدم فإذا هي كون بديع النظام قوي الأركان، محاطة بسياج شديد البأس، ثم ضعف بناؤها وتفرقت الأهواء وانشقت العصى وتلاشت وانتهت. ويؤكد أنه قد رأى أمماً كثيرة لم تكن ثم كانت وارتفعت ثم انحطت وقويت ثم ضعفت وعزت ثم ذلت وصحت ثم مرضت، ويتساءل: أليس لك على دواء؟ ويجيب: بلى. ويقول السيد الأفغاني: "وا أسفا ما أصعب الداء وما أعز الدواء وما أقل العارفين بطرق العلاج؟! كيف يمكن جمع الكلمة بعد افتراقها وهي لم تفترق إلا لأن كلا عاكف على شأنه..؟! ... كيف يمكن تنبيه المستغرق في منامه المبتهج بأحلامه وفي أذنه وقر وفي ملابسه خدر، هل من صيحة تقرع قلوب الآحاد المتفرقة من أمة عظيمة تتباعد أنحاؤها وتتناءى أطرافها

[٤٥] الإمام الغزالي: "المستصفى"، ص ٥.

[٤٦] د. محسن عبد الحميد: "الفكر الاسلامي : تقويمه وتجديده"، ط١، دار الأنبار، العراق، ١٤٠٧ هـ – ١٩٨٧ م، ص ٧٠.

وتتباين عاداتها وطبائعها، هل من نبأة تجمع أهواءها المتفرقة وتوحد آراءها المتخالفة بعدما تراكم جهل وران غين وخيل للعقول أن كل قريب بعيد وأن كل سهل وعر..". ٤٧

وانتقد السيد الأفغاني النمط الجديد من التعليم الذي تأسس في البلاد الإسلامية على النمط الغربي، واعتقدوا أنه تمدن وهو في الحقيقة تمدن للبلاد التي نشأ فيها لأنه قائم على نظام الطبيعة وسير الاجتماع الإنساني. واعتقد أنه هذا جدع لأنف الأمة يشوه وجهها ويحط من شأنها وما كان هذا إلا لأن تلك العلوم وضعت فيهم على غير أساسها وفاجأتهم قبل أوانها. يشير أن التجارب قد علمتنا بأن المقلدين من كل أمة المنتحلين أطوار غيرها يكونون فيها منافذ لتطرق الأعداء إليها، وتكون مداركهم مهابط للوساوس ومخازن الدسائس، ويؤكد أن الدين هو الكفيل بنهضة الأمة لأنه دين قويم الأصول محكم القواعد، شامل لأنواع الحكم، باعث على الألفة داع إلى المحبة مطهر للقلوب مزك للنفوس منور للعقول بإشراق الحق، كافل لكل ما يحتاج إليه المجتمع الإنساني من مباني الاجتماعات البشرية، وينادي بمعتقديه إلى جميع فروع المدنية. ٤٨

٢- الشيخ محمد عبده:

أما الشيخ محمد عبده، تلميذ السيد الأفغاني، فقد أكد أن للإسلام في الحقيقة دعوتين: دعوة إلى الاعتقاد بوجود الله وتوحيده، ودعوة إلى التصديق برسالة النبي محمد صلى الله عليه وآله وسلم. فأما الدعوة الأولى فلم يعول فيها على تنبيه العقل البشري وتوجيهه إلى النظر في الكون، واستعمال القياس الصحيح، والرجوع إلى النظام والترتيب الكوني وارتباط الأسباب والمسببات، لنصل بذلك إلى أن للكون صانعاً واجب الوجود عالماً حكيماً وقادراً. وأن ذلك الصانع واحد لوحدة النظام في الكون. وأطلق للعقل البشري أن يجري في سبيله الذي سنته له الفطرة بدون تقييد، فنبهه إلى أن خلق السماوات والأرض واختلاف الليل والنهار وتحريك الرياح يستعملها في تسخير الفلك لمنافعه، وإرسال تلك الرياح لتثير السحاب فينزل منه ماء فتحيا به الأرض بعد موتها.٤٩

وأما الدعوة الثانية فهي التي يحتج فيها الإسلام بخارق العادة، داعياً إلى التصديق برسالة النبي صلى الله عليه وآله وسلم، هذا الخارق للعادة هو الذي تواتر خبره، ولم ينقطع أثره، هذا هو الدليل وحده، وما عداه مما

[47] السيد جمال الدين الحسيني الافغاني والشيخ محمد عبده: "العروة الوثقى"، اعداد وتقديم سيد هادي خسرو شاهي، ط ١، مكتبة الشروق الدولية، ١٤٢٣ هـ – ٢٠٠٢م، ص ١٠٨ – ١٠٩.

[48] الأفغاني: "العروة الوثقى"، ص ١١٢ – ١١٤.

[49] الشيخ محمد عبده: "الأعمال الكاملة"، تحقيق الدكتور محمد عبده، ط١، دار الشروق، القاهرة، ١٤١٤ هـ – ١٩٩٣ م، ٣/ ٢٩٦ – ٢٩٨.

ورد في الأخبار سواء صح سندها أو اشتهر أو ضعف أو وهي، فليس يوجب القطع عند المسلمين، فإذا ورد في مقام الاستدلال فهو على سبيل تقوية العقد لمن حصل أصله وفضل من التأكيد لمن سلمه من أهله. ذلك الخارق المتواتر المعول عليه في الاستدلال لتحصيل اليقين هو القرآن وحده. والدليل على أنه معجزة خارقة للعادة، تدل على أن موحيه هو الله وحده – وليس من اختراع البشر – هو أنه جاء على لسان أمي لم يتعلم الكتاب ولم يمارس العلوم، وقد نزل على وتيرة واحدة، هادياً للضال، كافلاً بنظام عام للحياة لمن يهتدي به من الأمم منقذاً لها من الخسران، وهو مع ذلك من بلاغة الأسلوب على ما لم يرتق إليه كلام سواه. حتى لقد دعا الفصحاء والبلغاء أن يعارضوه بشيء من مثله فعجزوا، ولجأوا إلى المجالدة بالسيف وسفك الدماء واضطهاد المؤمنين، إلى أن ألجأوهم إلى الدفاع عن حقهم. ثم انتصر الحق على الباطل وظهرت شمس الإسلام تمد إلى العالم أضواءها.[٥٠]

٣- الأستاذ النورسي:

في حين ذهب الأستاذ النورسي إلى أن الحقيقة والحق لا تقيدان بشيء ولا تنحصران، فالحقائق الإيمانية والأسس القرآنية لا تقحمان في المعاملات الدنيوية ولا تنحصران في مؤسسة رسمية يؤدى فيها العمل بأجرة. بل إن تلك الأسرار والفيوضات هي موهبة إلهية، لا تحصل إلا بواسطة النية الخالصة والتجرد من الدنيا والعزوف عن حظوظ النفس. كما تحدث الأستاذ النورسي عن الإخلاص بوصفه وسيلة النجاة والخلاص من العذاب، وذلك لأن المعاند الذي ينحاز إلى جماعته ورأيه يروم التفوق على خصمه حتى في أعمال البر التي يزاولها. فلا يوفق توفيقاً كاملاً إلى عمل خالص لوجه الله سبحانه. وهكذا سيضيع أساسان مهمان لبناء البر "الإخلاص والعدالة"، بالخصام والعداء. لقد أصبح الأستاذ مقتنعاً بأن الأنوار المفاضة من القرآن الكريم ترشد عقله وتعلمه وتلقن قلبه بأحوال إيمانية كما تطعم روحه أذواقاً إيمانية... [٥١]

انصرف الأستاذ النورسي إلى إثبات التوحيد من حيث الاسم الأعظم، من خلال الكلمة الأولى [لا إله إلا الله]، وذكر أن هذه الكلمة تتضمن توحيد الألوهية وتوحيد المعبودية، وأشار إليهما بما سماه (برهاناً قوياً) إذ يشاهد على وجه العالم ولا سيما على صفة الأرض فعالية منتظمة غاية الانتظام، ونشأة خلاقية حكيمة في غاية الحكمة، وفي غاية النظام، أي إعطاء كل شيء ما يلائمه من شكل وصورة، ونشاهد إحسانات في غاية

---

[٥٠] الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، ٣/ ٢٩٨.

[٥١] الأستاذ بديع الزمان سعيد النورسي: "الكلمات"، ترجمة إحسان قاسم الصالحي، ط٣، دار سوزلر، مصر، ٢٠٠١م، ٨٨، ٣٥٠، ٤٦٠.

الكرم والجود والرحمة. تلك الموجودات تجليات أسماء لصانع حكيم قدير، وظلال أنوار الحسنى وآثار أفعاله. وقد بين رب العالمين هذه الحقيقة العظمى والمرتبة العليا للتوحيد بجميع صحفه وكتبه المقدسة التي أنزلها، وقد أثبتها جميع الكاملين وأهل التحقيق. ٥٢

٤- عبد الحليم محمود:

وأشار الدكتور عبد الحليم محمود إلى أن القرآن الكريم دين العقل بمعنى أنه هاد للعقل، ومرشد له، وقائد، وهو مبادئ يفهمها العقل في يسر وسهولة، وهو لا يناقض العقل، وعلى العقل أن يلجأ إليه في كل ما أتى به. وقد نزل القرآن ليقود الإنسانية نحو الكمال الروحي، والإنسان إنسان بالجانب الروحي منه، وكلما سما الإنسان روحياً كان أعلى في معنى الإنسانية. وتحديد المعنى الروحي ووسيلته موكول إلى الله سبحانه، ذلك أن السمو الروحي قرب من الله تعالى، والقرب من الله تقريب الله للإنسان، إنما مرجعه هدفاً ووسيلة هو الله نفسه. وما دام الأمر كذلك فلس للعقل إلا التسليم والخضوع والخشوع، أو بتعبير أدق السجود. وهو ليس سجوداً تحكمياً أو تعسفياً، وإنما سجود مصدره الإيمان اليقيني بأن هذا من عند الله، وما دام من عند الله فإنه لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، لأنه تنزيل من حكيم حميد، ولأنه أحكمت آياته، ثم فصلت من لدن حكيم خبير. وبهذا يتبين أن الدين هاد للعقل، وأن العقل يجب أن يخضع للوحي الإلهي. ٥٣

---

[٥٢] نفسه، ص ٢٩٨.

[٥٣] الدكتور عبد الحليم محمود: "الإسلام والعقل"، ط ٤، دار المعارف، مصر، بدون تاريخ، ٢٠ – ٢١.

المنهاج الثاني

علم الحكمة الإسلامية

نحو أصول للمنهج العلمي

توطئة:

نتحدث هنا عن مقولات كبرى تخص الفلسفة والعقل الإنساني بشكل عام، ونحاول إقامة فصلة تميزية بين كل مقولة وأخرى، عن طريق تفكيك المقولات، ودراسة كل مقولة على حدة، من خلال عمق المقولة، أي التوغل في ثناياها، والبحث عن أبعادها. بعدها نحاول إعادة تركيب المقولات من خلال (علاقات المقولات)، بعد أن بحثنا عن العناصر المزدوجة بينها، أو نقاط تلاقيها، إذ يتم التركيب من خلال المحاور المشتركة للمقولات، وعلى أساس فصلها عن المتناقض السلبي، الذي يعمل على تهديم البنية الداخلية لتلك المقولات، من خلال إبعاد كل واحدة منها عن الأخرى، محدثاً قطيعة معرفية، أو فجوة هائلة، بحجة عدم إمكانية التلاقي، لنخرج من خلال المفارقة إلى التسامي، والبحث عن الكلي، إلى مد خط الاتصال بين المقولات موضوع البحث، من أجل الهدف النهائي، وهو إعادة البناء، أو ما يعرف بالتجديد، وبالطبع، كل ذلك سيتم عن طريق الاستمساك بالوحي، والاسترشاد بالكتاب والسنة.

إذن لندخل إلى البناءات الداخلية لتلك المقولات، من خلال التوغل والنبش في أعماقها، في محاولة لتفكيكها أولاً، أي فصل كل مقولة عن الأخرى، بعدها نحاول إعادة التركيب ثانياً، لنصل إلى ما أسميناه ب(الكلي)، والكلي هنا ليس الكلي على طريقة الفلسفة، بل الكلي على طريقة (علم الحكمة الإسلامية).

المبحث الأول
علم الحكمة الإسلامية
سؤال المنهج

من أجل البحث في سؤال المنهج في علم الحكمة الإسلامية سنمر بالعديد من الموضوعات الأساسية التي تخص هذا السؤال، فإلى ذلك، إن شاء الله تعالى:

المنهج موجزاً:

لابد لكل شيء من منهج٥٤، هذا هو عمق ما يمكن أن نسميه ب(حضور الوعي والفعل الواعي)، وهو أحد الركائز الرؤيوية في علم الحكمة الإسلامية. إن نقد المنهج بداية واعية، إنه رؤية شاملة لخط سير عمل برنامج نظري من أجل التطبيق، إذ يقوم المنهج أولاً بتحديد نظرية الفعل، محدداً بداية الفعل، مسيرته الوسطية، نتائجه النهائية مستعيناً بالإحصاء، وبجملة من العلوم، لعل في مقدمتها :علم العقل، لا بالمفهوم الهيجلي ولا حتى بالمفهوم الماركسي، إذ يتجاوز الأول العمل على حساب النظرية، ومن أجلها، هادفاً الكلي، أو

[٥٤] هنالك العديد من النظريات المعاصرة في مجال المنهج. للاطلاع أنظر على سبيل المثال:
Rajendra Kumar, Research Methodology (New Delhi: APH, 2008); Robert M. Groves, Floyd j. Fowler, Jr., Mick P. Couper, James M. Lepkowski, Eleanor Singer, and Roger Tourangeua, Survey Methodology (New Jersey: John Wiley and Sons, 2011); Carolina Ramazanoğlu with Janet Holland, Feminist Methodology: Challenges and Choices (London: Sage, 2002); Donald Polkinghorne: Methodology for the Human Sciences (New York: State University of New York, 1983); Cathy Nutbrown and Peter Clough, A Student's Guide to Methodology: Justifying Enquiry (London: Sage, 2002); Mounir M. Touré, Introduction à la méthodologie de la recherche : guide pratique pour étudiants et professionnels des services sociaux sanitaires (Paris : L'Harmattan, 2007) ; Andree Wippermann, Methodologie und Methoden epirischer Sozialforschung: Studienarbeit (Norderstedt: Grin, 2004); Giovanni Occipinti, Metodologia e didattica della scrittura creativa: Comme programmare strategie del fantastico (Italy: Rubbettino, 2003); Marcelo M. Gómez, introducción a la metodología de la investigación científica (Córdoba: Brujas, 2006).

المثالي، أو المطلق، السابح بالفضاءات التاريخية للعقل٥٥، ولا بمفهوم ماركس: "ليس المطلوب تفسير العالم المطلوب تغييره"، ويوسع المنهج هنا نقده الفلسفي صاعداً تاريخياً إلى أفلاطون، فيعد نظريته قاصرة: "المطلوب تفسير العالم"٥٦، ليصل المنهج بين الخطوط الفلسفية التاريخية، في محاولته البحث عن الكلي والجزئي، ليقول: "المطلوب تفسير العالم والمطلوب تغييره بواسطة الإنسان مستعيناً بالله". يسمي، المنهج، (تفسير العالم) بالنظرية، في حين يطلق على (تغييره) لفظة الفعل . وإن كان المنهج، لأول وهلة، وعلى أساس علم الحكمة الإسلامية، سوف يبدو أنه يستند إلى التاريخ المثالي للفلسفة، لكننا نود أن نلفت الانتباه إلى القسم الثاني في تسميته العامة (الفعل الواعي)، إذ يؤكد هذا المنهج على جانبين: المنهج والفعل، النظرية والتطبيق، (العلم والعمل) فمنهج علم الحكمة الإسلامية يستند إلى الكتاب والسنة.

المنهج أو المنهاج كما يرد في معجم صليبا الفلسفي :" هو الطريق الواضح "٥٧، لكن من أين يأتي الوضوح ؟ هذا هو سؤال المنهج **la question de la méthode** الذي كتب فيه سارتر كتاباً بنفس العنوان (وإن كنا نخالف سارتر في أطروحاته، وليس هذا مجال الجدال مع سارتر)٥٨. فيما يخص المنهج، في ضوء تصورنا، وتحديداً وضوحه، إنما يأتي من الوحي، ومن ثم من العقل، من خلال رؤيته الكلية الشاملة لشبكة المفاهيم التي يشملها الوحي، وللمطلق التاريخي، ولإمكانيات الفعل نفسه، إذن من المثالية والفعل في نفس الوقت... إنه يأتي أيضاً من (المادة الدينية للعقل)، بحسب شمولية هذه المادة وموسوعيتها، ليتقابل النسبي(العقل) مع الكلي المطلق (الدين)، في محاولة لتقديم صورة للعالم، وفي محاولة أخرى في مجال فعل تغييره... وإذا كان المنهج في المعجم المذكور آنفاً إنما يشير إلى (المنهج الدراسي) فحسب، لكن بالإمكان،

---

[٥٥] لعل أوضح دليل على ذلك كتاب هيجل: "فينومينولوجيا الروح"، ترجمة وتقديم د. ناجي الونلي، ط١، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ٢٠٠٦ م.

[٥٦] مقولة ماركس وأفلاطون المتقدمة أشار إليها غارودي في كتاب صغير بعنوان: : "الماركسية وعلم الجمال"، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت.

[٥٧] الدكتور جميل صليبا: "المعجم الفلسفي –بالألفاظ العربية والفرنسية والانكليزية واللاتينية"، دار الكتاب اللبناني ومكتبة المدرسة، بيروت،١٩٨٢م، ٢/٤٣٥. ويلاحظ للتوسع في دراسة المنهج: الدكتور عبد الرحمن بدوي: "مناهج البحث العلمي"، المطبعة العالمية، مصر، ١٩٤٤م، إذ يرد فيه عن المنهج : معنى الكلمة، أنواع المنهج، علم المناهج، ويعرفه صليبا بأنه : "الطريق المؤدي إلى الكشف عن الحقيقة في العلوم النظرية "، تكوين المنهج، يلاحظ: ص ٣-١٩ .

[٥٨] ولاحظ كتابات أخرى في هذا السياق، مثل:

Ferdinand Gonseth, Le problème de la connaissance en philosophie ouverte: Ensemble de textes choisis, présents et annotés par Eric Emery (Lausanne: Editions L'Age d'Homme, 1990); Claude Michel Loriaux, Questions de méthode et méthodes en question: réflexions sur les conditions de la recherche dans les sciences de la population et sur leurs apports à la compréhension de l'évolution des sociétés humaines (Louvain : Presses Univ. de Louvain, 2005).



فيما أتصور، توسيعه، ليتم سحبه على (المنهج العام) للفلسفة الإسلامية سابقاً تحديداً، ثم لما سنسميه لاحقاً ب(علم الحكمة الإسلامية) أيضاً.

فالمنهج، أي الدراسي، بحسب المعجم : "مجموعة من المواد المدرسية والخبرات العلمية الموضوعة لتحقيق أهداف التربية "، أقول :هذا هو منهج الفلسفة ذاتها، وأقسام المنهج الدراسي مجموعتان أساسيتان: ١- المعلومات المستمدة من التراث الثقافي من جهة قيمتها الموضوعية. ٢- مجموعة الخبرات الممارسة[٥٩] ، وفي ضوء تحويري لتحديدات المنهج المذكورة، سوف يكون المنهج عبارة عن مجموعة من المواد العلمية، التي تشمل تاريخ الفلسفة كلها، في الأبعاد الزمنية الثلاثة، الماضي، حاضر الفلسفة، استشراف مستقبلها. تحدث ميشيل فوكو عن آركيولوجيا المعرفة**L'Archéologie de Savoir**[٦٠] الذي يستند إلى (عملية النبش في أعماق التاريخ)، من أجل (التحقيب)، أي تحديد الفترات التاريخية، على أساس أبرز علاماتها المرورية، ومن أجل المتراكم التاريخي، واستخلاص النتائج، أسميها، (حقائق نسبية)، وهذا ما ورد أعلاه تحت تسمية (التراث الثقافي)، لتحديد القيمة الموضوعية للأشياء المعرفية، وعلى أساس(مجموعة الخبرات الممارسة) أيضاً، أي الفعل، الذي يقتلع نفسه من جذور التاريخ، على أساس المفارقة أو القطعية، الحداثة أو المعاصرة، أو غيرها من المسميات، بل يصر بإلحاح على أن يمتد عميقاً في زوايا التاريخ، حاراته، شوارعه، ليدخل إلى الحاضر بعمق تاريخي أصيل . في حين ستعبر الخبرات الممارسة، في ضوء تصوري، تحديداً، عن كل خبرة ممارسة اجتماعياً، في الواقع، أولاً الداخلي أي البيئة المحيطة بالفرد، بيئته الاجتماعية، ثانياً الواقع الخارجي، وهذا ما يسمى الآن ب (حوار الحضارات)[٦١].

علم الحكمة الإسلامية له رؤية خاصة لعلم التاريخ، وفلسفة الحضارة إذ يستمد هذه الرؤية من الوحي، أي من كتاب الله سبحانه، في البعد المفاهيمي الموجود بين قوله سبحانه: { نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ الْقَصَصِ بِمَا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ هَذَا الْقُرْآنَ وَإِنْ كُنْتَ مِنْ قَبْلِهِ لَمِنَ الْغَافِلِينَ (٣) } [سورة يوسف: ٣]، وقوله تعالى: { لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِأُولِي الْأَلْبَابِ مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَى وَلَكِنْ تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ (١١١) } [سورة يوسف : ١١١].

إذا كان من شروط المنهج الدراسي، كما يرد في معجم صليبا، أن "يكون ملائماًللظروف الطبيعية والبيولوجية، وأن يكون مستمداً من حاجات المتعلم وثقافة المجتمع، وأن تربط موضوعاته بشؤون الحياة

[٥٩] الدكتور جميل صليبا :"المعجم الفلسفي"، ٢/٤٣٥.

[٦٠] ينظر: ميشيل فوكو: "حفريات المعرفة"، ترجمة سالم يفوت، ط٢، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ١٩٨٧ م.

[٦١] ينظر حول مشروع حوار الحضارات: ر. غارودي: "في سبيل حوار الحضارات"، مع مقدمة من المؤلف خاصة بالطبعة العربية، تعريب الدكتور عادل العوا، ط٤، عويدات، بيروت، ١٩٩٩ م.

الحاضرة، وان تكون مواده وخبراته وطرقه ووسائله متماسكة "[62]، أقول: ينبغي توسيع المفاهيم السابقة، لسحبها على طريقة تناول المفاهيم المعاصرة في علم الحكمة الإسلامية، أقول: ينبغي أن تكون التصورات المعاصرة، وهذه دعوة لتجديد العقل الإسلامي، أن تكون ملائمة للظروف الطبيعية والمناخية، لا أقصد المناخ الطبيعي طبعاً، إنما أشير إلى (المناخات الثقافية للعالم المعاصر)، أي طريقة تفكير الإنسان المعاصر والحضارات الموجودة الآن فيه، إذ تستند دراسة التفكير إلى كل الوحدات المؤسسة (الدين، الظرف البيولوجي، الاقتصادي، الاجتماعي) للفرد، الذي ينتمي لكل حضارة، والذي يشكل أصغر وحدة اجتماعية لكل منها، وبمجموع تفكير الأفراد نصل إلى طبيعة تفكير الحضارة التي تجمعهم، أي تضم مجتمعاتهم، بعدها إلى تفكير مجموع حضارات العالم نصل إلى (المناخ الفكري العالمي المعاصر)، لنخرج من هذه المناخات، بعد تحديد طبيعتها، إلى جعل علم الحكمة الإسلامية متصورا لها، مستجيبا لتلبية حاجاتها.

ينبغي على (منهج علم الحكمة الإسلامية) أن ينظر إلى حاجات المتعلم وثقافة المجتمع الذي يضم هذا المتعلم، والذي يحتاجه هذا المنهج الجديد، هذه النظرية أو المنهج، نصل إلى فعل الحكمة الإسلامية ذاتها، من اجل ربطها ومنهجها بموضوعات الحياة المعاصرة، لكن على أساس نزول الحكماء المسلمين إلى الشارع، وتبنيهم قضايا مجتمعاتهم إيجاباً أو سلباً، لأن الانتماء مسؤولية والتزام، والحكمة الإسلامية كانت ولازالت مسؤولة وملتزمة، فانتماء الحكماء المسلمين إلى القضايا المتعلقة ببيئتهم الاجتماعية يعد ربطاً للحكمة الإسلامية بموضوعاتها المعاصرة، وتجديداً للبناءات الداخلية من وجهة النظر البعيدة العمق للعقل الإسلامي.

[62] الدكتور جميل صليبا : "المعجم الفلسفي "، ٢/٤٣٥.

المبحث الثاني
في التنظير لعلم الحكمة الإسلامية

إذن ما منهج علم الحكمة الإسلامية؟

قبل الإجابة على هذا السؤال، لابد أن نقول أننا قد أردنا، ومن ضمن الأهداف الأساسية التي أردناها لعلم الحكمة الإسلامية أن يكون بديلاً إسلامياً خالصاً عن الفلسفة التي أنتجها العقل اليوناني، خصوصاً، والعقل الإنساني عموماً غير المهتدي بكتاب الله سبحانه ولا بسنة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم. وكنا قد أعلنا عن هذا الهدف من البداية في أول كتاب صدر في علم الحكمة الإسلامية، وهو كتاب: "العروة الوثقى: مدخل إلى علم الحكمة الإسلامية"[٦٣].

ولذلك لابد من إجراء سلسلة خطوات منهجية نعدها بدايات ترتيبية تقودنا إلى الإجابة. هذه الخطوات أو البدايات هي تساؤلات، تدور حول موضوعات تتعلق بالسؤال المطروح، الأبعد فالأقرب، الأول: ما الفلسفة؟ الثاني : هل تنفصل الفلسفة عن الدين؟ بمعنى لكي يتصف الفيلسوف بصفة الممارس للفلسفة، أو لكي يتسمى باسم فيلسوف هل من الضروري أن يتخلى عن الدين لكي يوصف بصفة الممارسة الفلسفية أو لتسميته فيلسوفاً؟ وستقودنا هذه الأسئلة بالضرورة إلى الإجابة عن سؤال المنهج الخاص بعلم الحكمة الإسلامية.

على أساس ما تقدم، فلدينا الأسئلة الآتية وأجوبتها :

١- ما الفلسفة ؟

أقدم تعاريف الفلسفة أنها لفظة مشتقة من اليونانية، أصلها (فيلا- صوفيا)، ومعناه محب الحكمة. أما في العصر الحديث فإن" لفظ الفلسفة يطلق على دراسة المبادئ الأولى التي تفسر المعرفة تفسيراً عقلياً كفلسفة العلوم، وفلسفة الأخلاق، وفلسفة التاريخ، وفلسفة الحقوق"، ويرد أيضاً مصطلح (الفلسفة العامة)، وهو مصطلح جديد استخدمه اوكست كومت، " للدلالة على المبادئ العامة التي يستند إليها هذا

[٦٣] د. رواء محمود حسين: "العروة الوثقى: مدخل إلى علم الحكمة الإسلامية"، الفصل الثالث: "علم الحكمة الإسلامية في مواجهة مشكلات الإنسان والتاريخ والعلم وقضايا العصر"، المبحث الأول: "البصيرة: الحكمة الإسلامية ليست هي الفلسفة"، ص ٨٣ وما بعد.

العلم،..وهو يتضمن دراسة المسائل الفلسفية التي يثيرها علم النفس، والمنطق وعلم الأخلاق، وعلم الجمال، من دون أن تكون هذه المسائل خاصة بعلم دون آخر" ، وهنا توسعة ضرورية يقدمها أوكست كومت لموضوعات الفلسفة حيث يعدها شاملة لطبيعة المعرفة المتعلقة بالله ظن والعالم والروح والنفوس الفردية٦٤ ، وهو ما يعرف ب(الميتافيزيقا)، أي أن كومت يعد الله موضوعاً من موضوعات الفلسفة، وتشمل الأخيرة أيضاً باقي المسائل الميتافيزيقية المذكورة، وهذا ضروري للإجابة على التساؤل الثاني.

تعريف الفلسفة ومفهومها أكثر من أن أحصيه هنا في هذا المبحث، بالنظر لضخامة الأطروحات التاريخية التي تناولت مفهوم الفلسفة، والذي يتميز بتاريخ قديم العقل الإنساني واندهاشاته الأولى وتساؤلاته وتأملاته في الكون والإنسان. ولذلك، ومن أجل الاختصار سأقف عند مفاصل من مفهوم وتعريف وتاريخ الفلسفة.

فرانكفورت وزملاؤه تناولوا رحلة التفكير مع بدايات الإنسان الأولى، فعرضوا النظرة التي كان شعبا مصر ووادي الرافدين ينظرانها إلى الدنيا التي تحيط بها في الأزمنة القديمة، ويشير إلى إشكالات تتعلق بنماذج السلوك البشري، أو ما يسمى (بأدب الحكم) مثل المعروف في سفر (الأمثال) و(الجامعة) وفي (العهد القديم) في التوراة. وهو ينطبق على النقوش الرسمية التي يعين فيها الحكام مهامهم أو يسجلون أعمالهم، كما ينطبق على الكتابات التي تدعي تفسير الكون. تأويل الأساطير تأويلاً جزئياً ينطوي على افتراض ضمني أن القدماء أشغلتهم مشاكلهم كمشاكلنا، وأن أساطيرهم جميلة، وإن كان ينقصها النضج لحلها. ٦٥

أما أفلاطون فقد أرخ لظهور الفلسفة أنها أقدم ما ظهرت وأعظم ما ظهرت في كريت وإسبرطة من بلاد اليونان، حيث ظهر أكبر عدد من السفسطائيين. ولكن أهلها ينكرون ذلك ويظهرون بمظهر الجهل وذلك حتى لا يظهر للإبصار أنهم يفوقون كل اليونان علماً، وذلك على النحو الذي تحدث عنه بروتاجوراس بشأن السفسطائيين. وما يريدون أن يظهروا مبرزين فيه هو فن الحرب، والشجاعة، معتقدين أنه لو عرف مصدر تفوقهم إذن لاندفع الجمع إلى التمرس به، أي بالعلم. ولكن الحق أنهم، بإخفائهم سرهم، قد غرروا بمن يقلدونهم في المدن الأخرى، والذين يقلدونهم بأن يقطعوا آذانهم، وبأن يربطون أيديهم برباط من الجلد وبأن يعشقوا التمرينات الرياضية وأن يرتدوا المعاطف القصيرة، وكأنه بهذا تفوق الإسبرطيون على باقي

---

[٦٤] تلاحظ : تعريف الفلسفة القديمة، الحديثة ، العامة عند الدكتور جميل صليبا : " المعجم الفلسفي "، ٢/١٦٤،١٦١،١٦٠.

[٦٥] هـ.فرانكفورت، هـ. از فرانكفورت، جون أز ولسن، توركليد جاكوبسن، "ما قبل الفلسفة: الإنسان في مغامرته الفكرية الأولى"، ترجمة جبرا إبراهيم جبرا، ط٢، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٨٠ م، ص ١١.

اليونان. إما الإسبرطيون فإنهم حين يريدون التحدث في حرية مع السوفسطائيين ويكونون قد ملوا من الحديث معهم سراً، حين ذاك يقومون بطرد الغرباء، سواء منهم من يقلد الإسبرطيين أو من كان عندهم في زيارة، ويأخذون في التحدث مع السوفسطائيين في غيبة الأغراب، كذلك فإنهم يحرمون على الشباب السفر إلى المدن الأخرى، وكذلك يفعل أهل كريت أيضاً، وذلك خوف أن يفقدوا ما لقنوه لهم. وبهذا يكون الإسبرطيون قد تربوا أحسن تربية على الفلسفة وفن الكلام. ٦٦

وقد وضع أفلاطون شروطاً للخطابة الفلسفية لعل في مقدمتها إمعان الفكر في الطبيعة وفي السماء، وبهذا تحصل على السمو الفكري والكمال الصحيح، وهذا ما أضافه بريكليس إلى مواهبه الطبيعية. ٦٧

ويتحدث إتين جيلسون عن الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، متسائلاً ما الذي يجنيه الفلاسفة من اتجاههم نحو المسيحية؟ ويشير جيلسون أنه للإجابة على هذا السؤال العودة إلى فلاسفة المسيحية الأوائل، ويعود إلى القديس بولس الذي لم يكن ينظر إلى المسيحية على أنها فلسفة، بل على أنها دين وطريق للخلاص، القديس بولس يستبعد حكمة اليونانيين الظاهرية التي هي في حقيقتها حكمة، القديس بولس يريد أن يقول إن من يمتلك حكمة الدين يكون لديه في الحال حكمة العلم والفن والفلسفة، أي أن الدين يحوي في جوفه الحكمة الحقيقية لكل فرع آخر من أفرع المعرفة، وهذا قول يفتقر إلى البرهان، البرهان يجعلنا نعود إلى أول الفلاسفة: القديس جوستين وتذكر تطوره الروحي، جوستين بدأ بالوثنية وانتهى إلى القول بأن المسيحية هي الفلسفة الحقيقية، وأنه حين أصبح مسيحياً أصبح فيلسوفاً، بدأ مع فيلسوف رواقي، ثم مشائي، ثم فيثاغوري، وأخيراً أعجب كل الإعجاب بفيلسوف أفلاطوني وظن أنه بلغ الحكمة العليا، لقي بعد ذلك رجلاً مسيحياً وجد عنده الحقيقة الكاملة فأمن المسيحية وقال: "على هذا النحو أصبحت فيلسوفاً". ٦٨

بخصوص الفلسفة اليابانية المعاصرة، يشير كوزلوفسكي أنها ثمرة للواقع الياباني المعاصر، وإحدى أشكال انعكاسه في وعي المجتمع الياباني. فالطبيعة الاجتماعية للفكر الفلسفي ولجوهره الطبقي ومضمونه الفكري لا تتكشف إلا من خلال تحديد الوجود الاجتماعي لليابان المعاصر، الذي تنبثق منه في نهاية المطاف التغيرات الجذرية في تطور الاتجاهات والتيارات الفلسفية الرئيسية، ونهو ض بعض الاتجاهات الفكرية

[٦٦] أفلاطون: "في السفسطائيين والتربية (محاورة بروتاجوراس)"، ترجمة وتقديم د. عزت قرني، دار قباء، القاهرة، ٢٠٠١م، ص ١٣٢ – ١٣٤.

[٦٧] أفلاطون: "محاروة فايدروس عن الجمال"، ترجمة وتقديم د. أميرة حلمي مطر، دار غريب، القاهرة، ٢٠٠٠ م، ص ١٠١.

[٦٨] إتين جيلوسن: "روح الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط"، ترجمة وتعليق إ. د. إمام عبد الفتاح إمام، ط٣، مكتبة مدبولي، القاهرة، ١٩٩٦ م، ص ٤٩.

وسقوط اتجاهات أخرى، وظهور نظريات وآراء جديدة، وتغير ألوان النظريات والآراء القديمة. المشروطية الاجتماعية لتطور الفلسفة البرجوازية، تكمن في العلاقات المادية الاجتماعية، والتي تتجلى بصورة واضحة للغاية على مدى العقود الثلاثة الأخيرة في تأريخ اليابان بعد الحرب العالمية الثانية. إن استخلاص الدور الحتمي للوجود المادي الاجتماعي بالنسبة للفكر الفلسفي، يتطلب دائماً منطلقاً محدداً يبنى على الإحاطة بالتغيرات، الجارية في مجالات الحياة المادية والروحية المختلفة للمجتمع الياباني في هذه المرحلة أو تلك من مراحل تطوره. هذه الحالة تمنح مشروعية بين مختلف المراحل الحاصلة في تطور الفلسفة البرجوازية اليابانية لما بعد الحرب العالمية الثانية. ٦٩

وقد ينظر إلى الفلسفة من حيث تعريفها أنها أوسع بكثير من التعاريف القديمة، والحديثة والعامة، بالإضافة إلى إمكانية اشتمالها على تعاريف جديدة، بحسب رؤية كل فيلسوف للفلسفة ذاتها. ينظر إليها أنها شاملة، كلية، عامة، داخلة في تفكير كل إنسان، فكل واحد منا فيلسوف بقدر ما هو داخل في طاقته العقلية من التجريد واستخلاص القوانين الكلية من الجزئي، وهذا هو منهج الفلسفة بحد ذاتها. ويعتقد أن الإنسان يمارس الفلسفة بطريقة واعية محترفة و شبه احترافية أو بطريقة لا واعية، ولعل الطريقة الأخيرة يمكن تسميتها ب(الممارسة الشعبية الاعتيادية غير المنهجية للفلسفة) من قبل الفرد . ويمكن أن يضرب على ذلك مثلاً تذوق الجمال والإحساس بالجميل، كرؤية لوحة فنية، حيث تنقسم الرؤية إليها إلى إما طريقة منهجية (وهي رؤية الفيلسوف) أو (غير منهجية)، وهي ما تسمى بالممارسة الشعبية، وهذا على كل حال ما يعرف في الفلسفة بعلم الجمال. كذلك فتنظيم الفرد لبرنامج الأسرة، تخطيطه لمستقبله، تساؤله أحيانا عن الحقيقة، فكل هذه المسائل وغيرها داخلة من قريب أو بعيد في (نظرية المعرفة) في الفلسفة. أو التزام الفرد الخلقي ايجابياً أو سلبياً والذي يتعلق ب (فلسفة الأخلاق)، أو استخدامه اليومي الاعتيادي للعقل والتعقل والفعاليات العقلية مثل الحساب الاعتيادي المالي للنقود، أو ممارسة الرياضيات، والالتصاق اليومي المباشر بالتقنية والذي يستند من جهة قريبة أو بعيدة إلى (فلسفة العلم)، فكل ممارسة عقلية متقدمة يمارسها الفرد ممارسة يومية بصورة واعية أولاً يستخدمها الفيلسوف في تناوله المحترف للفلسفة. الفلسفة بحسب ما تقدم :"هي عملية استخلاص القوانين الكلية بواسطة التجريد العقلي من المتغير الجزئي، من خلال الملاحظة البيانية للوقائع المتكررة، بعد الاستعانة بالمادة العلمية التي تشير إلى :الدين، العلم، وغيرها" ، هذا هو تعريف الفلسفة الذي يلخص ما تقدم.

[٦٩] يوري كوزلوفسكي: "الفلسفة اليابانية المعاصرة"، ترجمة خلف محمد الجراد، المؤسسة الجامعية، بيروت، بدون تاريخ، ص ١٧.

وهنا يتضح الفرق بين الفلسفة وعلم الحكمة الإسلامية، فالفلسفة تعتمد العقل أياً كان مصدره معياراً في تمييز الحقائق، وتقييم الأشياء، أما علم الحكمة الإسلامية فيعتمد على الكتاب والسنة في إدراك الحكم وتقييم الأفكار والأفعال، وهذا لا يعني إلغاء دور العقل في استخراج الإحكام، بل إن هذا العقل، وفي ضوء الحكمة الإسلامية، يستظل بالمبادئ التي جاء بها الوحي (القرآن الحكيم والسنة النبوية الحكيمة)، وبهذا يصبح علم الحكمة الإسلامية البديل الإسلامي الخالص لأول مرة عن الفلسفة التي صاغها العقل الإنساني غير المهتدي بكتاب الله سبحانه ولا بسنة النبي صلى الله عليه وآله وسلم.[٧٠]

ومن أجل توضيح الفروق أكثر سنطرح التساؤلات الآتية:

٢- هل تنفصل الفلسفة عن الدين؟

ليس من الضروري أن تنفصل الفلسفة عن الدين، على الرغم من أن التمييز بينهما قائم وواقعي من ناحية المنهج، لكن الحديث يدور هنا حول العلاقة بينهما. ويمكن تصنيف العلاقة بينهما من الناحية التاريخية والفلسفية، عن طريقين:

أ- الطريق التاريخي في أن الفلسفة لا تنفصل عن الدين:

يدلنا تاريخ الفلسفة على أن فصل الدين عنها طارئ وليس أصيلاً. فيلخص يوسف كرم ثقافة العصر الحديث الذي يبتدئ كما يقول بالعودة إلى المؤرخين بفتح الترك للقسطنطينية سنة ١٤٥٣م: " هذه الثقافة القديمة تتضح بالوثنية من كل جانب، فانتشرت الوثنية في الأفكار والأخلاق. رأى فيها فريق كبير من الغربيين صورة إنسان الفطرة والطبيعة واعتبروا دراسة القدماء كفيلة وحدها بتكوين الإنسان بمعنى الكلمة، فسميت هذه النزعة بالإنسانية، أي المذهب الإنساني، وسميت الآداب القديمة بالإنسانيات. وجاءت كشوف كولومبس وفاسكودي جاما وماجلان ودريك .. بمعلومات كثيرة عن شعوب كانت بمعزل عن المسيحية وكان لها أديان وأخلاق. فظهرت فكرة الدين الطبيعي والأخلاق الطبيعية. وهكذا تكونت في الغرب المسيحي نظرة جديدة في الإنسان تقنع بما يسمى بالطبيعة وتستغني عما فوق الطبيعة، كأنها تقول

[٧٠] ينظر للتوسع حول هذه النقطة كتابنا: "العروة الوثقى: مدخل إلى علم الحكمة الإسلامية"، الفصل الأول: المبحث الثالث: "علم الحكمة الإسلامية: المفهوم الدقيق"، ص ٣١ وما بعد.

لله: نشكرك اللَّهُمَّ على نعمتك، ولكنا بغير حاجة إليها!٧١ ولسنا نرى إلا أن هذه النظرية تعتمد على إحدى وجهتين للثقافة القديمة، وتغفل عن الوجهة الأخرى: فقد كانت المدينة اليونانية والرومانية تقوم على علاقة وثيقة بين المواطنين والآلهة، وكانت العقول مشغولة بالقدر والغيب، وبقيت "الأسرار" ناشطة طول عهد الفلسفة، وتأثر بها أعاظم الفلاسفة، حتى تحسّر أفلاطون على أن وحياً إلهيا لم ينزل بخلود النفس فيقطع التردد والقلق، وحتى رأى رجال الأفلاطونية الجديدة أن كمال الفلسفة في كمال الدين والتصوف.٧٢ ويقال مثلاً هذا في جميع الشعوب القديمة: كان الدين أظهر مظاهر حياتهم، يتناولها في جميع نواحيها وينظمها أدق تنظيم. وإذن فقد أخطأ الإنسانيون إدراك روح اليونان والرومان وغيرهم من الأمم"٧٣.

ويضيف: " تلك خصائص عصر النهضة: وهي خصائص العصر الحديث إلى أيامنا. نستطيع أن نردها إلى اثنتين: الفردية العنيفة في الأدب والدين والسياسة، والعناية البالغة بالعلم الآلي وتطبيقاته العلمية الرامية إلى توسيع سلطان الإنسان على الطبيعة والزيادة في رخائه. وسيكون لكل هذا صدى قوي في الفلسفة:

---

[٧١] وهذا ما يرفضه علم الحكمة الإسلامية رفضاً قاطعاً، لأنه علم يدعو إلى توحيد الله سبحانه، وإخلاص العبودية له، والتسبيح له تعالى، ويؤكد تأكيداً كبيراً على شكر النعمة الإلهية، ويدعو الباري سبحانه أن ينعم على الحكيم الإسلامي بالمعرفة والعلم والهدى والصراط المستقيم، ولا يكتفي بذلك بل غايته النهائية والقصوى إرشاد الخلق إلى توحيد الله سبحانه، والتأكيد أنه الغاية النهائية التي بعث الأنبياء والمرسلون من أجلها، وهي الغاية التي يسبح الكون كله من أجلها. يقول الله تعالى: { وَمَنْ يُبَدِّلْ نِعْمَةَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُ فَإِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ (٢١١) } [البقرة : ٢١١]، ويقول سبحانه: { وَاذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ } [البقرة : ٢٣١]، ويقول سبحانه: { وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا وَاذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا وَكُنْتُمْ عَلَى شَفَا حُفْرَةٍ مِنَ النَّارِ فَأَنْقَذَكُمْ مِنْهَا كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ (١٠٣) } [آل عمران : ١٠٣]، وقال تعالى: { يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ جَاءَتْكُمْ جُنُودٌ فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ رِيحًا وَجُنُودًا لَمْ تَرَوْهَا وَكَانَ اللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرًا (٩) } [الأحزاب : ٩]، وقال تعالى : { يَا أَيُّهَا النَّاسُ اذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرُ اللَّهِ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَأَنَّى تُؤْفَكُونَ (٣) } [فاطر : ٣]، وقال سبحانه : { وَلَوْلَا نِعْمَةُ رَبِّي لَكُنْتُ مِنَ الْمُحْضَرِينَ (٥٧) } [الصافات : ٥٧]، وقال تعالى: { وَإِذَا مَسَّ الْإِنْسَانَ ضُرٌّ دَعَا رَبَّهُ مُنِيبًا إِلَيْهِ ثُمَّ إِذَا خَوَّلَهُ نِعْمَةً مِنْهُ نَسِيَ مَا كَانَ يَدْعُو إِلَيْهِ مِنْ قَبْلُ وَجَعَلَ لِلَّهِ أَنْدَادًا لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِهِ قُلْ تَمَتَّعْ بِكُفْرِكَ قَلِيلًا إِنَّكَ مِنْ أَصْحَابِ النَّارِ (٨) } [الزمر : ٨]، وقال تعالى: { فَإِذَا مَسَّ الْإِنْسَانَ ضُرٌّ دَعَانَا ثُمَّ إِذَا خَوَّلْنَاهُ نِعْمَةً مِنَّا قَالَ إِنَّمَا أُوتِيتُهُ عَلَى عِلْمٍ بَلْ هِيَ فِتْنَةٌ وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ (٤٩) } [الزمر : ٤٩]، وقال سبحانه: { لِتَسْتَوُوا عَلَى ظُهُورِهِ ثُمَّ تَذْكُرُوا نِعْمَةَ رَبِّكُمْ إِذَا اسْتَوَيْتُمْ عَلَيْهِ وَتَقُولُوا سُبْحَانَ الَّذِي سَخَّرَ لَنَا هَذَا وَمَا كُنَّا لَهُ مُقْرِنِينَ (١٣) } [الزخرف : ١٣]، وقال سبحانه: { وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ (١١) } [الضحى : ١١].

[٧٢] لا يعني هذا أن الفلسفة اليونانية كانت تستند إلى الوحي أو إلى العلوم التي جاء بها الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، بل إن الوثنية هي المرجعية العامة للفلسفة اليونانية، وقد شرعنا بالكشف عن هذا المرجعية الوثنية للفلاسفة اليونان لأول مرة في كتابنا: "العروة الوثقى"، أيضاً، ينظر الفصل الثالث: المبحث الأول: "البصيرة: الحكمة الإسلامية ليست هي الفلسفة"، ص ٨٣ – ١٠١.

[٧٣] يوسف كرم : " تاريخ الفلسفة الحديثة "، دار المعارف، مصر، بدون تاريخ، ص ٦. وهذا هو جوهر الخطأ الذي وقعت فيه نزعة الأنسنة في الحداثة الغربية، أنها رفعت من شأن الإنسان إلى الحد الذي تم التمرد فيه على الدين، بما همش من دور الأخير في الحياة الفردية والاجتماعية، ينظر نقدنا للهيومانيزم في كتابنا: "العروة الوثقى: مدخل إلى علم الحكمة الإسلامية"، الفصل الثالث: "علم الحكمة الإسلامية في مواجهة مشكلات الإنسان والتاريخ والعالم وقضايا العصر"، المبحث الثالث: "ما الإنسان؟ الرد على الهيومانيزم"، ص ١٢٠ – ١٤١.

ستستقل الفلسفة عن الدين، فتكون هناك فلسفة إلحادية، وتكون فلسفة تتحدث عن الروحانية والمسيحية ولا تعني سوى مجرد عاطفة دينية، وتكون فلسفة تشيد بالعلم الآلي وتحصر مجالها على قدر مجاله، أو تجتمع هذه الوجهات المختلفة في بعض المذاهب مع تفاوت بينها، وتظل الأجيال إلى الآن حائرة مترددة، تعتنق المذاهب وتخلعها الواحدة بعد الأخرى، وتستبدل نظاماً من الحياة بنظام "٧٤.

ما تقدم يكشف عن علاقة الفلاسفة بالدين، ولكنها علاقة ملتبسة غير واضحة، وسببه أن الفلاسفة اعتمدوا على العقل بدرجة الصفر، أي العقل الذي لا يقتفي أثر الوحي بدقة، وهذا العقل الفلسفي الصفري هو بدرجات مختلفة، أي أنه يختلف من فيلسوف إلى آخر، ومن مذهب فلسفي إلى غيره، أما علم الحكمة الإسلامية فهو يختلف عن الفلسفة من هذه الناحية أيضاً لأنه علم ارتبط بالوحي (القرآن والسنة) وبالتالي، فمرجعية الوحي توفر لهذا العلم الأحكام القيمية والعقلية وغيرها والتي تعينه في الوصول إلى الحقيقة.

ب – الطريق الفلسفي على أن الفلسفة لا تنفصل عن الدين:

يستند هذا الطريق إلى فكرة أولية بسيطة، وهي أن النصوص الفلسفية التي سنقدمها فيما يأتي تدل على موقف كبار الفلاسفة، أصحاب هذه النصوص، من الدين، لكن مع ذلك فإن تاريخ الفلسفة لم يخرجهم من الدائرة الفلسفية، بل على العكس عدهم الحقب التأريخية المؤسسة للفلسفة ذاتها، وهذه النصوص مع فلاسفتها هي:

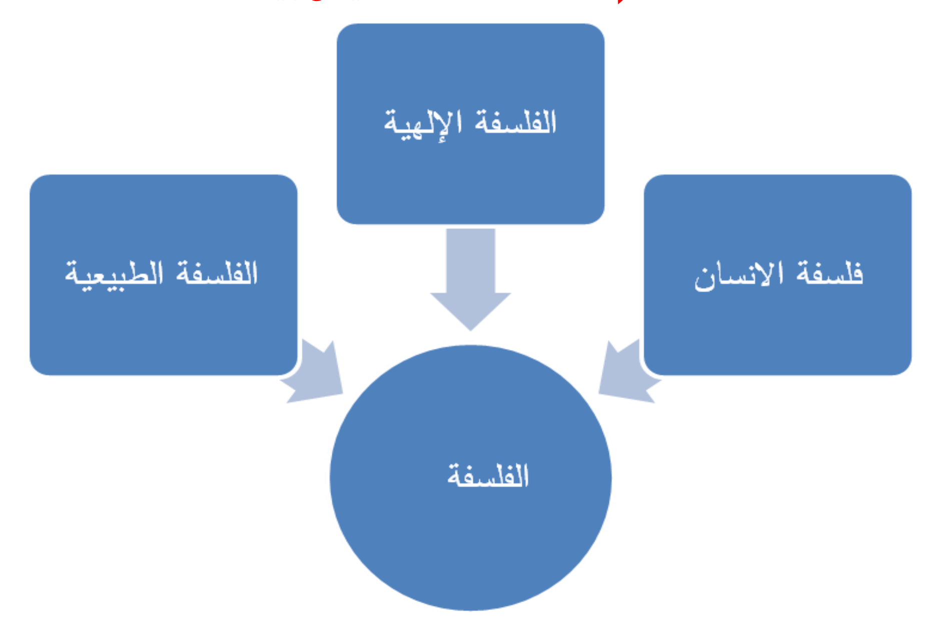
١- فرنسيس بيكون (١٥٦١-١٦٢٦):

يقسم الفلسفة من حيث تناولها للموضوعات إلى ثلاثة أقسام أو موضوعات: الطبيعة والإنسان والله. بعدها يعود إلى تقسيم هذه الموضوعات الأساسية إلى أقسام فرعية : ١ -الفلسفة الطبيعية : تنقسم إلى أ- مابعد الطبيعة أو علم العلل الصورية والغائية. ب – الطبيعة أو علم العلل الفاعلية والمادية، وهي تنقسم إلى الميكانيكيا والسحر. ٢- الفلسفة الخاصة بالإنسان : تنقسم إلى : أ- ما يتعلق بالجسم، ب- ما يتعلق بالنفس، ففيها: علم العقل أو المنطق وعلم الإرادة أو الأخلاق، وما يتناول العلاقات الاجتماعية والسياسية. ٣- الفلسفة الإلهية أو اللاهوت الطبيعي: وهو علم الفلسفة الأولى أو علم المبادئ الأولية، "مثل: إن الكميات المتساوية إذا أضيفت إلى كميات غير متساوية نتجت كميات غير متساوية، وإن

[٧٤] يوسف كرم :" تاريخ الفلسفة الحديثة "، ص ٧-٨.



الحدين المتفقين مع حد ثالث فهما متفقان، وإن كل شيء يتغير ولكن لا شيء يفنى"٧٥. ويمكن توضيح أقسام الفلسفة عند بيكون بالمخطط الآتي:



٢- ديكارت (١٥٩٦-١٦٥٠م):

ينتهي ديكارت من منهج الشك الطويل في فلسفته إلى النتيجة الآتية:

"الحق أنه بدون معرفة وجود الله وصدقه، فلست أرى أن باستطاعتي التحقق من شيء البتة. أعود إذن إلى فكرة الله...، فأجد أنها فكرة موجود كامل، والكامل صادق لا يخدع، إذ أن الخداع نقص لا يتفق مع الكمال. وعلى ذلك فأنا واثق بأن الله صنع قلبي كفؤاً لإدراك الحق، وما علي إلا أن أتبين الأفكار الواضحة ..".

ويقرر ديكارت: " إن العقائد أسرار تفوق العقل "٧٦.

---

[٧٥] يوسف كرم :" تاريخ الفلسفة الحديثة "، ص ٤٦. وللمزيد من الاطلاع على فلسفة فرنسيس بيكون:

Francis Bacon, The Major Works, including New Atlantic and the Essays (New York: Oxford University Press, 1996).

[٧٦] يوسف كرم : "تاريخ الفلسفة الحديثة "، ص ٦٨ .ويحدد كرم اقتباساته من مصدر الفلسفة الديكارتية للنصوص المتقدمة من "مقال في المنهج "، القسم الثالث، و" مبادئ الفلسفة"، القسم الأول الفقرة ٣. وللمزيد من الاطلاع على فلسفة فرنسيس بيكون، ينظر:

٣- باسكال (١٦٢٣-١٦٦٢م):

يتساءل باسكال أن هل من الممكن أن يقال إن الدين غير مفهوم؟ يجيب: ليكن ذلك، ولكن كيف تستنتج أن الدين حق؟ يجيب ما نصه: " لنفرض الغموض متساوياً من جهة إثبات الدين ومن جهة نفيه، يبقى أن الاختيار بينهما واجب. ولنلاحظ أن عدم الاختيار هو في الحقيقة اختيار ضمني للنفي، من حيث أننا حينئذ نحيا كما لو لم يكن الله موجوداً ولم تكن النفس خالدة. وهو اختيار الجهة الأشد خطراً، من حيث أنه استهداف للعذاب الأبدي. أما إذا راهنا على حقيقة الدين فإننا نلتزم بحدوده وتكاليفه، ونفقد الحق في العيش على ما نشتهي، ولكننا نربح حظ الحصول على النعيم الأبدي، فنضحي بالخيرات المتناهية في سبيل الخير اللامتناهي. وحتى لو افترضنا أن الحظ ضئيل جداً في جانب وجود الله، فإن الحق في جانب صدق القول المعارض لا يمكن أن يكون إلا متناهياً. فالنتيجة واضحة: حيثما يكون اللامتناهي ولا يكون هناك حظوظ لامتناهية للخسارة في مقابل حظ الربح، فليس من سبيل للتردد : يجب بذل كل شيء ". [٧٧]

إن النص يدل دلالة قاطعة على إيمان باسكال بالله، وإن محور تدينه يدور حول رؤيته لموضوع الخير، فيرى أن ترك الإيمان بالله ونفي الدين في مجال الحياة المعاشة الآنية للإنسان (تسمى الحياة الدنيا) هو اختيار للجهة الأشد خطراً، أي بنفي الدين بدلاً من إثباته، يسميه (استهداف العذاب الأبدي)، أما إثبات الدين فيؤدي إلى الخير اللامتناهي، ليقرر أخيراً أننا في حالة إثبات الدين على الرغم من المحددات الذاتية والموضوعية لهذا الإثبات على الإنسان، فينبغي أن لا نتردد لأن ذلك يقودنا إلى اللامتناهي، إذن يجب بذل كل شيء .

أنا اتفق تمام الاتفاق مع باسكال أن نفي الدين هو (استهداف للعذاب الأبدي)، في حين أن إثبات الدين هو (الخير اللامتناهي).

Descartes, Meditations on First Philosophy, with Selections from the Objections and Replies, edited John Cottingham (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), Rene Descartes, Principles of Philosophy (Dordrecht: Kluwer, 1991).

[٧٧] يوسف كرم: "تاريخ الفلسفة الحديثة"، ص ٩٦-٩٧.

٤- مالبرانش (١٦٣٨-١٧١٥م):

تتلخص فلسفته كلها بهذه القضية: "ما من شيء إذا تأملناه كما ينبغي إلا ردنا إلى الله"، ويضيف مالبرانش: " وبعبارة أدق فنحن نرى أفكارنا في الله، أفكار الماديات والحقائق الكلية الضرورية، فإنا لله "محل الأفكار جميعاً "، و "هو وحده معلوم بذاته .. الله الموجود اللامتناهي، فليس يرى في شيء متناه بل في ذاته دون واسطة، لأنه حاضر لجميع المخلوقات وحاضر لفكرنا، ونحن حاصلون دائماً على فكرة اللامتناهي، ومتى كنا نفكر في الله، وجب أن يكون الله موجوداً ".

يقول مالبرانش : " الله موجود إذن". من الله؟ يجيب: أن تضيف إلى الله جميع الصفات أو الكمالات القابلة لأن تطلق إلى اللانهاية، والتي لا تتضمن حدوداً جوهرية"[٧٨].

إن نصوص مالبرانش المتقدمة توجهنا إلى أن تدينه وإيمانه بالله يستند إلى فكرة محورية أن الله واضح وضوحاً تاماً، فهو "محل الأفكار جميعاً "، وهو حاضر لجميع المخلوقات، إذن (الله موجود) لأنه (واضح)، وهذا ما يجعلنا نؤمن بالله.

٥- ليبنتز (١٦٤٦-١٧١٦):

يلخص منهجه الفلسفي قائلاً: " لقد تأثرت بمذهب جديد. ومنذ ذلك الحين أظنني أرى وجهاً جديداً لباطن الأشياء، هذا المذهب يبدو جامعاً أفلاطون إلى ديموقريطس، وأرسطو إلى ديكارت والمدرسيين إلى المحدثين، واللاهوت والأخلاق إلى العقل. ويلوح أنه يأخذ الأفضل من كل صوب، ثم يمضي إلى أبعد مما مضوا للآن. وإذا التفتنا إلى آثار الحقيقة هذه عند القدماء، استخرجنا التبر من التراب، والماس من المنجم، والنور من الظلمات، وأقمنا فلسفة دائمة ".

من الممكن القول أن مقصده في ضمه اللاهوت إلى العقل، أنه يعني ضمه الفلسفة إلى الدين.

ويقول يوسف كرم: " هذه الفلسفة تضم طرفاً من كل مذهب، وتوفق بين الأضداد توفيقاً مبتكراً. والأضداد كثيرة: الكلي والجزئي، الممكن والموجود، المنطقي والميتافيزيقي، الرياضي والطبيعي، الآلية والغائية،

---

[٧٨] يوسف كرم :" تاريخ الفلسفة الحديثة"، ص ٩٨، ٩٩، ١٠٠. وللتوسع في دراسة أعمال مالبرانش، ينظر:
Malebranche, Dialogues on Metaphysics and on Religion, edited by Nicholas Jolley and David Scott (Cambridge: Cambridge University Press, 1977).



المادة والروح، الحس والعقل، تضامن الأشياء وفاعلية كل منها، ترابط العلل والحرية الإنسانية، العناية الإلهية والشر، الفلسفة والدين " ٧٩.

٦- فولتير (١٦٩٤-١٧٧٨م):

آمن فولتير بالله، والدليل الأقوى عنده (على الأقل في وقت ما) هو: " إذا وجد شيء منذ الأزل، وأنا موجود، ولست موجوداً بذاتي، فهناك موجود بالذات هو الله "٨٠.

وبتوضيح موجز فدليل إيمان فولتير بالله يستند إلى مبدأ بسيط هو أن الإنسان ليس موجوداً بذاته، إذن لابد من وجود له ، هو الله في هذه الحالة، ووجوده أزلي.

٧- كانط (١٧٢٤-١٨٠٤م):

آمن امانويل كانط بالله، فاستمسك بالعقيدة اللوثرية القائلة إن الإيمان يبرر المؤمن، وترى أن الدين محله الإرادة لا العقل، وترفع من شأن القلب والحياة الباطنة، وتقول: إن الإيمان الحق هو الذي تؤيده الأعمال، أي أنها تربط بين نظرية الإيمان وفعلها.

ومن الدراسات الفلسفية التي كتبها كانط في مجال إيمانه بالله رسالته الموسومة: " الأساس الممكن الوحيد للبرهنة على وجود الله " (عام ١٧٦٣)، وهذا دليل :" يذهب من الممكن إلى المطلق، فيراه صحيحاً لأن الممكن لا يعقل بما هو كذلك إلا بالإضافة إلى موجود عيني ضروري لولاه لكان الممكن ممتنعاً، وهذا خُلف" ٨١.

---

٧٩ يوسف كرم :"تاريخ الفلسفة الحديثة "، ص ١٢٦. وللتوسع في دراسة فلسفة ليبنتز:
Leibniz, Political Writings, edited by Patrick Riley (Cambridge: Cambridge University Press, 1988); G. W. Leibniz, Philosophical Essays, Translated Roger Ariew and Daniel Garber (Indiana: Hackett, 1989).

٨٠ نفسه : ص ١٨٩. وللمزيد من الاطلاع على فلسفة فولتير:
Voltaire, Political Writings, edited by David Williams (Cambridge: Cambridge University Press, 1994); Voltaire, Treatise on Tolerance and Other Writings, edited by Simon Harvey (Cambridge: Cambridge University Press, 2000).

٨١ يوسف كرم: السابق، ص ٢١١. أعمال كانط كثيرة جداً، انظر على سبيل المثال أهم أعمال كانت للتوسع:
Kant, Critique of Pure Reason, Translated by Max Müller (London: Macmillan, 1881).

المبحث الثالث

التاريخ في ضوء الوحي

بعد هذه الطرق التاريخية والفلسفية حول أن الفلسفة لا تنفصل عن الدين، أعود إلى مزيد من التوضيحات حول مفهوم الحكمة الإسلامية.

قبل الشروع في الغاية المذكورة لابد أن أنطلق من بداية أعدها مركزية للإجابة عليه تشير إلى أن التاريخ الإسلامي كله يبدأ بعد الوحي[٨٢] ، فكل انجاز إسلامي نظري أو تطبيقي في اعتقادي يبدأ بعد كلمة اقرأ الواردة في سورة العلق وحادثة نزولها المعروفة، يقول الله تعالى: { اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ (١) خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ (٢) اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ (٣) الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ (٤) عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ (٥) } [العلق : ١ – ٥]، والتي فتحت باباً في الحضارة الإنسانية [٨٣] لا يمكن أن يقفل إلى أن يرث الله سبحانه الأرض ومن عليها.

عَنْ عُرْوَةَ بْنِ الزُّبَيْرِ، عَنْ عَائِشَةَ أُمِّ المُؤْمِنِينَ أَنَّهَا قَالَتْ: "أَوَّلُ مَا بُدِئَ بِهِ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنَ الوَحْيِ الرُّؤْيَا الصَّالِحَةُ فِي النَّوْمِ، فَكَانَ لاَ يَرَى رُؤْيَا إِلَّا جَاءَتْ مِثْلَ فَلَقِ الصُّبْحِ، ثُمَّ حُبِّبَ إِلَيْهِ الخَلاَءُ،

---

[٨٢] يقول حسن حنفي: "لقد نشأ الوعي الحضاري الأول بعد الوحي، أي بعد الحصول على فكر جاهز أو على ما نقول بلغة العصر على إيديولوجية واضحة المعالم تنبت من الوقائع التي عرضت للناس (أسباب النزول) وفي نفس الوقت مبادئ عامة تصلح أساساً للتشريع". ينظر: حسن حنفي: "قضايا معاصرة: ١: في فكرنا المعاصر"، دار التنوير، بدون تاريخ، ص ٥٥. نتفق مع حسن حنفي أن الوعي الحضاري الإسلامي يبدأ بعد الوحي، ولكن نختلف معه في توصيف الوحي بالإيديولوجيا، الوحي دين الله سبحانه أبلغه للبشر بواسطة الملك جبريل إلى النبي صلى الله عليه وآله وسلم، ومن ثم فهو ليس بإيديولجيا والتي تطلق على صراعات البشر وعلاقاتهم الجدلية. يقول ابن الأنباري: "الوحي: ما يوحيه الله تعالى إلى أنبيائه. سُمي: وَحْياً، لأن المَلَك ستره عن جميع الخلق، وخص به النبي المبعوث إليه. قال الله تعالى: { يُوحِي بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ زُخْرُفَ الْقَوْلِ غُرُورًا } [الأنعام: ١١٢] ، فمعناه: يُسر بعضهم إلى بعض. فهذا أصل الحرف. ثم يكون " الوحي " بمعنى " الإلهام " كقوله عز وجل: { وَأَوْحَى رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ } [النحل: ٦٨] ، أراد: ألهمها. وكقوله: { يَوْمَئِذٍ تُحَدِّثُ أَخْبَارَهَا (٤) بِأَنَّ رَبَّكَ أَوْحَى لَهَا (٥)} [الزلزلة : ٤–٥]، ينظر: محمد بن القاسم بن محمد بن بشار، أبو بكر الأنباري (المتوفى: ٣٢٨هـ): "الزاهر في معاني كلمات الناس"، تحقيق د. حاتم صالح الضامن، ط١، مؤسسة الرسالة – بيروت، ١٤١٢ هـ –١٩٩٢، ٣٤١/٢. أما عن مفهوم الإيديولوجيا، فينظر:

Terry Eagleton, Ideology: An Introduction (New York: Verso, 1991), p. 1.

وانظر بحثي:

Rawaa Mahmoud Hussain, Iraqi Dogmatism: A Historical and Critical Approach, Middle Studies Online Journal, Issue N 5, Volume 2, 2011, pp. 137-153.

[٨٣] ينظر في سبب نزول سور العلق: أبو الحسن علي بن أحمد بن محمد بن علي الواحدي، النيسابوري، الشافعي (المتوفى: ٤٦٨هـ): " أسباب نزول القرآن"، تحقيق كمال بسيوني زغلول، ط١، دار الكتب العلمية – بيروت، ١٤١١ هـ، ص ١٠ وما بعد.

وَكَانَ يَخْلُو بِغَارِ حِرَاءٍ فَيَتَحَنَّثُ فِيهِ - وَهُوَ التَّعَبُّدُ - اللَّيَالِيَ ذَوَاتِ العَدَدِ قَبْلَ أَنْ يَنْزِعَ إِلَى أَهْلِهِ، وَيَتَزَوَّدُ لِذَلِكَ، ثُمَّ يَرْجِعُ إِلَى خَدِيجَةَ فَيَتَزَوَّدُ لِمِثْلِهَا، حَتَّى جَاءَهُ الحَقُّ وَهُوَ فِي غَارِ حِرَاءٍ، فَجَاءَهُ المَلَكُ فَقَالَ: اقْرَأْ، قَالَ: «مَا أَنَا بِقَارِئٍ» ، قَالَ: " فَأَخَذَنِي فَغَطَّنِي حَتَّى بَلَغَ مِنِّي الجَهْدَ ثُمَّ أَرْسَلَنِي، فَقَالَ: اقْرَأْ، قُلْتُ: مَا أَنَا بِقَارِئٍ، فَأَخَذَنِي فَغَطَّنِي الثَّانِيَةَ حَتَّى بَلَغَ مِنِّي الجَهْدَ ثُمَّ أَرْسَلَنِي، فَقَالَ: اقْرَأْ، فَقُلْتُ: مَا أَنَا بِقَارِئٍ، فَأَخَذَنِي فَغَطَّنِي الثَّالِثَةَ ثُمَّ أَرْسَلَنِي، فَقَالَ: { اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ (١) خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ (٢) اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ (٣) } [العلق: ١ - ٣] " فَرَجَعَ بِهَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَرْجُفُ فُؤَادُهُ، فَدَخَلَ عَلَى خَدِيجَةَ بِنْتِ خُوَيْلِدٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا، فَقَالَ: «زَمِّلُونِي زَمِّلُونِي» فَزَمَّلُوهُ حَتَّى ذَهَبَ عَنْهُ الرَّوْعُ، فَقَالَ لِخَدِيجَةَ وَأَخْبَرَهَا الخَبَرَ: «لَقَدْ خَشِيتُ عَلَى نَفْسِي» فَقَالَتْ خَدِيجَةُ: كَلَّا وَاللَّهِ مَا يُخْزِيكَ اللَّهُ أَبَدًا، إِنَّكَ لَتَصِلُ الرَّحِمَ، وَتَحْمِلُ الكَلَّ، وَتَكْسِبُ المَعْدُومَ، وَتَقْرِي الضَّيْفَ، وَتُعِينُ عَلَى نَوَائِبِ الحَقِّ، فَانْطَلَقَتْ بِهِ خَدِيجَةُ حَتَّى أَتَتْ بِهِ وَرَقَةَ بْنَ نَوْفَلِ بْنِ أَسَدِ بْنِ عَبْدِ العُزَّى ابْنَ عَمِّ خَدِيجَةَ وَكَانَ امْرَأً تَنَصَّرَ فِي الجَاهِلِيَّةِ، وَكَانَ يَكْتُبُ الكِتَابَ العِبْرَانِيَّ، فَيَكْتُبُ مِنَ الإِنْجِيلِ بِالعِبْرَانِيَّةِ مَا شَاءَ اللَّهُ أَنْ يَكْتُبَ، وَكَانَ شَيْخًا كَبِيرًا قَدْ عَمِيَ، فَقَالَتْ لَهُ خَدِيجَةُ: يَا ابْنَ عَمِّ، اسْمَعْ مِنَ ابْنِ أَخِيكَ، فَقَالَ لَهُ وَرَقَةُ: يَا ابْنَ أَخِي مَاذَا تَرَى؟ فَأَخْبَرَهُ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خَبَرَ مَا رَأَى، فَقَالَ لَهُ وَرَقَةُ: هَذَا النَّامُوسُ الَّذِي نَزَّلَ اللَّهُ عَلَى مُوسَى، يَا لَيْتَنِي فِيهَا جَذَعًا، لَيْتَنِي أَكُونُ حَيًّا إِذْ يُخْرِجُكَ قَوْمُكَ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «أَوَ مُخْرِجِيَّ هُمْ» ، قَالَ: نَعَمْ، لَمْ يَأْتِ رَجُلٌ قَطُّ بِمِثْلِ مَا جِئْتَ بِهِ إِلَّا عُودِيَ، وَإِنْ يُدْرِكْنِي يَوْمُكَ أَنْصُرْكَ نَصْرًا مُؤَزَّرًا. ثُمَّ لَمْ يَنْشَبْ وَرَقَةُ أَنْ تُوُفِّيَ، وَفَتَرَ الوَحْيُ". [٨٤]

وعن أَبي سَلَمَةَ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ، أَنَّ جَابِرَ بْنَ عَبْدِ اللَّهِ الأَنْصَارِيَّ، قَالَ: وَهُوَ يُحَدِّثُ عَنْ فَتْرَةِ الوَحْيِ فَقَالَ فِي حَدِيثِهِ: " بَيْنَا أَنَا أَمْشِي إِذْ سَمِعْتُ صَوْتًا مِنَ السَّمَاءِ، فَرَفَعْتُ بَصَرِي، فَإِذَا المَلَكُ الَّذِي جَاءَنِي بِحِرَاءٍ جَالِسٌ عَلَى كُرْسِيٍّ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالأَرْضِ، فَرُعِبْتُ مِنْهُ، فَرَجَعْتُ فَقُلْتُ: زَمِّلُونِي زَمِّلُونِي " فَأَنْزَلَ اللَّهُ تَعَالَى: { يَاأَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ (١) قُمْ فَأَنْذِرْ (٢) } [المدثر: ١-٢] إِلَى قَوْلِهِ { وَالرُّجْزَ فَاهْجُرْ } [المدثر: ٥] . فَحَمِيَ الوَحْيُ.[٨٥]

وعن سَعِيدُ بْنُ جُبَيْرٍ، عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: { لَا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ } [القيامة: ١٦] قَالَ: كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُعَالِجُ مِنَ التَّنْزِيلِ شِدَّةً، وَكَانَ مِمَّا يُحَرِّكُ شَفَتَيْهِ - فَقَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ: فَأَنَا أُحَرِّكُهُمَا لَكُمْ كَمَا كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُحَرِّكُهُمَا، وَقَالَ سَعِيدٌ: أَنَا أُحَرِّكُهُمَا كَمَا رَأَيْتُ ابْنَ

[٨٤] صحيح البخاري، ١/ ٣، حديث (٣).
[٨٥] نفسه، ١/ ٤، حديث (٤).

عَبَّاسٍ يُحَرِّكُهُمَا، فَحَرَّكَ شَفَتَيْهِ - فَأَنْزَلَ اللَّهُ تَعَالَى: { لَا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ (١٦) إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ (١٧)} [القيامة: ١٦-١٧] قَالَ: جَمْعُهُ لَكَ فِي صَدْرِكَ وَتَقْرَأَهُ: { فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ } [القيامة: ١٨] قَالَ: فَاسْتَمِعْ لَهُ وَأَنْصِتْ: { ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ } [القيامة: ١٩] ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا أَنْ تَقْرَأَهُ، فَكَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بَعْدَ ذَلِكَ إِذَا أَتَاهُ جِبْرِيلُ اسْتَمَعَ فَإِذَا انْطَلَقَ جِبْرِيلُ قَرَأَهُ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَمَا قَرَأَهُ. [٨٦]

وعَنِ الزُّهْرِيِّ، قَالَ: أَخْبَرَنِي عُبَيْدُ اللَّهِ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ، قَالَ: «كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَجْوَدَ النَّاسِ، وَكَانَ أَجْوَدُ مَا يَكُونُ فِي رَمَضَانَ حِينَ يَلْقَاهُ جِبْرِيلُ، وَكَانَ يَلْقَاهُ فِي كُلِّ لَيْلَةٍ مِنْ رَمَضَانَ فَيُدَارِسُهُ القُرْآنَ، فَلَرَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَجْوَدُ بِالخَيْرِ مِنَ الرِّيحِ المُرْسَلَةِ».[٨٧]

وعَنِ الزُّهْرِيِّ قَالَ: أَخْبَرَنِي عُبَيْدُ اللَّهِ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُتْبَةَ بْنِ مَسْعُودٍ، أَنَّ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عَبَّاسٍ، أَخْبَرَهُ أَنَّ أَبَا سُفْيَانَ بْنَ حَرْبٍ أَخْبَرَهُ: أَنَّ هِرَقْلَ أَرْسَلَ إِلَيْهِ فِي رَكْبٍ مِنْ قُرَيْشٍ، وَكَانُوا تُجَّارًا بِالشَّأْمِ فِي المُدَّةِ الَّتِي كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَادَّ فِيهَا أَبَا سُفْيَانَ وَكُفَّارَ قُرَيْشٍ، فَأَتَوْهُ وَهُمْ بِإِيلِيَاءَ، فَدَعَاهُمْ فِي مَجْلِسِهِ، وَحَوْلَهُ عُظَمَاءُ الرُّومِ، ثُمَّ دَعَاهُمْ وَدَعَا بِتَرْجُمَانِهِ، فَقَالَ: أَيُّكُمْ أَقْرَبُ نَسَبًا بِهَذَا الرَّجُلِ الَّذِي يَزْعُمُ أَنَّهُ نَبِيٌّ؟ فَقَالَ أَبُو سُفْيَانَ: فَقُلْتُ أَنَا أَقْرَبُهُمْ نَسَبًا، فَقَالَ: أَدْنُوهُ مِنِّي، وَقَرِّبُوا أَصْحَابَهُ فَاجْعَلُوهُمْ عِنْدَ ظَهْرِهِ، ثُمَّ قَالَ لِتَرْجُمَانِهِ: قُلْ لَهُمْ إِنِّي سَائِلٌ هَذَا عَنْ هَذَا الرَّجُلِ، فَإِنْ كَذَبَنِي فَكَذِّبُوهُ. فَوَاللَّهِ لَوْلاَ الحَيَاءُ مِنْ أَنْ يَأْثِرُوا عَلَيَّ كَذِبًا لَكَذَبْتُ عَنْهُ. ثُمَّ كَانَ أَوَّلَ مَا سَأَلَنِي عَنْهُ أَنْ قَالَ: كَيْفَ نَسَبُهُ فِيكُمْ؟ قُلْتُ: هُوَ فِينَا ذُو نَسَبٍ، قَالَ: فَهَلْ قَالَ هَذَا القَوْلَ مِنْكُمْ أَحَدٌ قَطُّ قَبْلَهُ؟ قُلْتُ: لاَ. قَالَ: فَهَلْ كَانَ مِنْ آبَائِهِ مِنْ مَلِكٍ؟ قُلْتُ: لاَ قَالَ: فَأَشْرَافُ النَّاسِ يَتَّبِعُونَهُ أَمْ ضُعَفَاؤُهُمْ؟ فَقُلْتُ بَلْ ضُعَفَاؤُهُمْ. قَالَ: أَيَزِيدُونَ أَمْ يَنْقُصُونَ؟ قُلْتُ: بَلْ يَزِيدُونَ. قَالَ: فَهَلْ يَرْتَدُّ أَحَدٌ مِنْهُمْ سَخْطَةً لِدِينِهِ بَعْدَ أَنْ يَدْخُلَ فِيهِ؟ قُلْتُ: لاَ. قَالَ: فَهَلْ كُنْتُمْ تَتَّهِمُونَهُ بِالكَذِبِ قَبْلَ أَنْ يَقُولَ مَا قَالَ؟ قُلْتُ: لاَ. قَالَ: فَهَلْ يَغْدِرُ؟ قُلْتُ: لاَ، وَنَحْنُ مِنْهُ فِي مُدَّةٍ لاَ نَدْرِي مَا هُوَ فَاعِلٌ فِيهَا، قَالَ: وَلَمْ تُمْكِنِّي كَلِمَةٌ أُدْخِلُ فِيهَا شَيْئًا غَيْرُ هَذِهِ الكَلِمَةِ، قَالَ: فَهَلْ قَاتَلْتُمُوهُ؟ قُلْتُ: نَعَمْ. قَالَ: فَكَيْفَ كَانَ قِتَالُكُمْ إِيَّاهُ؟ قُلْتُ: الحَرْبُ بَيْنَنَا وَبَيْنَهُ سِجَالٌ، يَنَالُ مِنَّا وَنَنَالُ مِنْهُ. قَالَ: مَاذَا يَأْمُرُكُمْ؟ قُلْتُ: يَقُولُ: اعْبُدُوا اللَّهَ وَحْدَهُ وَلاَ تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا، وَاتْرُكُوا مَا يَقُولُ آبَاؤُكُمْ، وَيَأْمُرُنَا بِالصَّلاَةِ وَالزَّكَاةِ وَالصِّدْقِ وَالعَفَافِ وَالصِّلَةِ. فَقَالَ لِلتَّرْجُمَانِ: قُلْ لَهُ: سَأَلْتُكَ عَنْ نَسَبِهِ فَذَكَرْتَ أَنَّهُ فِيكُمْ ذُو نَسَبٍ، فَكَذَلِكَ الرُّسُلُ تُبْعَثُ فِي نَسَبِ قَوْمِهَا.

---

[٨٦] نفسه، ١/٥، حديث (٥).

[٨٧] صحيح البخاري، ١/ ٦، حديث (٦).

وَسَأَلْتُكَ هَلْ قَالَ أَحَدٌ مِنْكُمْ هَذَا القَوْلَ، فَذَكَرْتَ أَنْ لاَ، فَقُلْتُ: لَوْ كَانَ أَحَدٌ قَالَ هَذَا القَوْلَ قَبْلَهُ، لَقُلْتُ رَجُلٌ يَأْتَسِي بِقَوْلٍ قِيلَ قَبْلَهُ. وَسَأَلْتُكَ هَلْ كَانَ مِنْ آبَائِهِ مِنْ مَلِكٍ، فَذَكَرْتَ أَنْ لاَ، قُلْتُ فَلَوْ كَانَ مِنْ آبَائِهِ مِنْ مَلِكٍ، قُلْتُ رَجُلٌ يَطْلُبُ مُلْكَ أَبِيهِ، وَسَأَلْتُكَ، هَلْ كُنْتُمْ تَتَّهِمُونَهُ بِالكَذِبِ قَبْلَ أَنْ يَقُولَ مَا قَالَ، فَذَكَرْتَ أَنْ لاَ، فَقَدْ أَعْرِفُ أَنَّهُ لَمْ يَكُنْ لِيَذَرَ الكَذِبَ عَلَى النَّاسِ وَيَكْذِبَ عَلَى اللَّهِ وَسَأَلْتُكَ أَشْرَافُ النَّاسِ اتَّبَعُوهُ أَمْ ضُعَفَاؤُهُمْ، فَذَكَرْتَ أَنَّ ضُعَفَاءَهُمُ اتَّبَعُوهُ، وَهُمْ أَتْبَاعُ الرُّسُلِ. وَسَأَلْتُكَ أَيَزِيدُونَ أَمْ يَنْقُصُونَ، فَذَكَرْتَ أَنَّهُمْ يَزِيدُونَ، وَكَذَلِكَ أَمْرُ الإِيمَانِ حَتَّى يَتِمَّ. وَسَأَلْتُكَ أَيَرْتَدُّ أَحَدٌ سَخْطَةً لِدِينِهِ بَعْدَ أَنْ يَدْخُلَ فِيهِ، فَذَكَرْتَ أَنْ لاَ، وَكَذَلِكَ الإِيمَانُ حِينَ تُخَالِطُ بَشَاشَتُهُ القُلُوبَ. وَسَأَلْتُكَ هَلْ يَغْدِرُ، فَذَكَرْتَ أَنْ لاَ، وَكَذَلِكَ الرُّسُلُ لاَ تَغْدِرُ. وَسَأَلْتُكَ بِمَا يَأْمُرُكُمْ، فَذَكَرْتَ أَنَّهُ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَعْبُدُوا اللَّهَ وَلاَ تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا، وَيَنْهَاكُمْ عَنْ عِبَادَةِ الأَوْثَانِ، وَيَأْمُرُكُمْ بِالصَّلاَةِ وَالصِّدْقِ وَالعَفَافِ، فَإِنْ كَانَ مَا تَقُولُ حَقًّا فَسَيَمْلِكُ مَوْضِعَ قَدَمَيَّ هَاتَيْنِ، وَقَدْ كُنْتُ أَعْلَمُ أَنَّهُ خَارِجٌ، لَمْ أَكُنْ أَظُنُّ أَنَّهُ مِنْكُمْ، فَلَوْ أَنِّي أَعْلَمُ أَنِّي أَخْلُصُ إِلَيْهِ لَتَجَشَّمْتُ لِقَاءَهُ، وَلَوْ كُنْتُ عِنْدَهُ لَغَسَلْتُ عَنْ قَدَمِهِ. ثُمَّ دَعَا بِكِتَابِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الَّذِي بَعَثَ بِهِ دِحْيَةُ إِلَى عَظِيمِ بُصْرَى، فَدَفَعَهُ إِلَى هِرَقْلَ، فَقَرَأَهُ فَإِذَا فِيهِ " بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ، مِنْ مُحَمَّدٍ عَبْدِ اللَّهِ وَرَسُولِهِ إِلَى هِرَقْلَ عَظِيمِ الرُّومِ: سَلاَمٌ عَلَى مَنِ اتَّبَعَ الهُدَى، أَمَّا بَعْدُ، فَإِنِّي أَدْعُوكَ بِدِعَايَةِ الإِسْلاَمِ، أَسْلِمْ تَسْلَمْ، يُؤْتِكَ اللَّهُ أَجْرَكَ مَرَّتَيْنِ، فَإِنْ تَوَلَّيْتَ فَإِنَّ عَلَيْكَ إِثْمَ الأَرِيسِيِّينَ " وَ { يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ } [آل عمران: ٦٤]، قَالَ أَبُو سُفْيَانَ: فَلَمَّا قَالَ مَا قَالَ، وَفَرَغَ مِنْ قِرَاءَةِ الكِتَابِ، كَثُرَ عِنْدَهُ الصَّخَبُ وَارْتَفَعَتِ الأَصْوَاتُ وَأُخْرِجْنَا، فَقُلْتُ لِأَصْحَابِي حِينَ أُخْرِجْنَا: لَقَدْ أَمِرَ أَمْرُ ابْنِ أَبِي كَبْشَةَ، إِنَّهُ يَخَافُهُ مَلِكُ بَنِي الأَصْفَرِ. فَمَا زِلْتُ مُوقِنًا أَنَّهُ سَيَظْهَرُ حَتَّى أَدْخَلَ اللَّهُ عَلَيَّ الإِسْلاَمَ. وَكَانَ ابْنُ النَّاظُورِ، صَاحِبُ إِيلِيَاءَ وَهِرَقْلَ، سُقُفًّا عَلَى نَصَارَى الشَّأْمِ يُحَدِّثُ أَنَّ هِرَقْلَ حِينَ قَدِمَ إِيلِيَاءَ، أَصْبَحَ يَوْمًا خَبِيثَ النَّفْسِ، فَقَالَ بَعْضُ بَطَارِقَتِهِ: قَدِ اسْتَنْكَرْنَا هَيْئَتَكَ، قَالَ ابْنُ النَّاظُورِ: وَكَانَ هِرَقْلُ حَزَّاءً يَنْظُرُ فِي النُّجُومِ، فَقَالَ لَهُمْ حِينَ سَأَلُوهُ: إِنِّي رَأَيْتُ اللَّيْلَةَ حِينَ نَظَرْتُ فِي النُّجُومِ مَلِكَ الخِتَانِ قَدْ ظَهَرَ، فَمَنْ يَخْتَتِنُ مِنْ هَذِهِ الأُمَّةِ؟ قَالُوا: لَيْسَ يَخْتَتِنُ إِلَّا اليَهُودُ، فَلاَ يُهِمَّنَّكَ شَأْنُهُمْ، وَاكْتُبْ إِلَى مَدَايِنِ مُلْكِكَ، فَيَقْتُلُوا مَنْ فِيهِمْ مِنَ اليَهُودِ. فَبَيْنَمَا هُمْ عَلَى أَمْرِهِمْ، أُتِيَ هِرَقْلُ بِرَجُلٍ أَرْسَلَ بِهِ مَلِكُ غَسَّانَ يُخْبِرُ عَنْ خَبَرِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَلَمَّا اسْتَخْبَرَهُ هِرَقْلُ قَالَ: اذْهَبُوا فَانْظُرُوا أَمُخْتَتِنٌ هُوَ أَمْ لاَ، فَنَظَرُوا إِلَيْهِ، فَحَدَّثُوهُ أَنَّهُ مُخْتَتِنٌ، وَسَأَلَهُ عَنِ العَرَبِ، فَقَالَ: هُمْ يَخْتَتِنُونَ، فَقَالَ هِرَقْلُ: هَذَا مُلْكُ هَذِهِ الأُمَّةِ قَدْ ظَهَرَ. ثُمَّ كَتَبَ هِرَقْلُ إِلَى صَاحِبٍ لَهُ بِرُومِيَةَ، وَكَانَ نَظِيرَهُ فِي العِلْمِ، وَسَارَ هِرَقْلُ إِلَى حِمْصَ، فَلَمْ يَرِمْ حِمْصَ حَتَّى أَتَاهُ كِتَابٌ مِنْ صَاحِبِهِ يُوَافِقُ رَأْيَ هِرَقْلَ عَلَى خُرُوجِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ،

وَأَنَّهُ نَبِيٌّ، فَأَذِنَ هِرَقْلُ لِعُظَمَاءِ الرُّومِ فِي دَسْكَرَةٍ لَهُ بِحِمْصَ، ثُمَّ أَمَرَ بِأَبْوَابِهَا فَغُلِّقَتْ، ثُمَّ اطَّلَعَ فَقَالَ: يَا مَعْشَرَ الرُّومِ، هَلْ لَكُمْ فِي الفَلاَحِ وَالرُّشْدِ، وَأَنْ يَثْبُتَ مُلْكُكُمْ، فَتُبَايِعُوا هَذَا النَّبِيَّ؟ فَحَاصُوا حَيْصَةَ حُمُرِ الوَحْشِ إِلَى الأَبْوَابِ، فَوَجَدُوهَا قَدْ غُلِّقَتْ، فَلَمَّا رَأَى هِرَقْلُ نَفْرَتَهُمْ، وَأَيِسَ مِنَ الإِيمَانِ، قَالَ: رُدُّوهُمْ عَلَيَّ، وَقَالَ: إِنِّي قُلْتُ مَقَالَتِي آنِفًا أَخْتَبِرُ بِهَا شِدَّتَكُمْ عَلَى دِينِكُمْ، فَقَدْ رَأَيْتُ، فَسَجَدُوا لَهُ وَرَضُوا عَنْهُ، فَكَانَ ذَلِكَ آخِرَ شَأْنِ هِرَقْلَ رَوَاهُ صَالِحُ بْنُ كَيْسَانَ، وَيُونُسُ، وَمَعْمَرٌ، عَنِ الزُّهْرِيِّ.[88]

[88] صحيح البخاري، ١/ ٧، حديث (٧).

المبحث الرابع
علم الحكمة الإسلامية
تحديدات إضافية للمنهج

بشكل عام، يهدف علم الحكمة الإسلامية، وهذا أحد أهدافه، وهو ما أعلنا عنه في كتابنا: "العروة الوثقى: مدخل إلى علم الحكمة الإسلامية" أن يلتحق بجملة العلوم الإسلامية من التفسير والحديث والفقه والأصول وغيرها.[89]

وبهذا سيكون علم الحكمة الإسلامية داخلاً في تعريف الدكتور محسن عبد الحميد للفكر الإسلامي بأنه : "كل ما أبدعه المسلمون منذ مبعث رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى قيام الساعة في المعارف الكونية العامة المتصلة بالله والإنسان والعالم"[90].

إذن الحكمة الإسلامية تبدأ بعد نزول الوحي، بعد { اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ } [العلق :١]، هذه هي نقطة البداية المركزية الأولى لتوضيح المنهج في علم الحكمة الإسلامية

يرى الأستاذ أبو الأعلى المودوي أن الإسلام دين العلم والعقل. وأشار أن من الأديان من لا ينتج إلا تصورات خيالية لا علاقة لها بجو المجتمع الإنساني العام، وقسم منها انبثق من أهواء النفس وشهواتها العارمة فهي لا تعجب إلا حواس الإنسان وعواطفه. فليس العقل باعثاً لمثل هذه الأديان، ولا تخاطب

---

[89] ينظر: كتابنا: "العروة الوثقى: مدخل إلى علم الحكمة الإسلامية"، المقدمة: ص ٧. ينظر في (منهج البحث الإسلامي) أيضاً: الدكتور عبد الوهاب أبو سليمان: "كتابة البحث الإسلامي ومصادر الدراسات الإسلامية"، ط٣، دار الشروق، القاهرة، ١٤٠٦ هـ – ١٩٨٦ م.

[90] ينظر: الدكتور محسن عبد الحميد :" الفكر الإسلامي – تقويمه وتجديده"، ص ٧. أقول معقباً على التعريف أعلاه: وينبغي أن يضاف إلى هذه المعارف علم الحكمة الإسلامية، علماً أن الدكتور محسن عبد الحميد يقسم الفكر الإسلامي إلى ثلاثة أقسام: الأول: اتجاه العقيدة والفلسفة، اتجاه التشريع، ويشمل: الفقه وأصوله، والاتجاه الثالث: التصوف والأخلاق، ينظر: د. عبد الحميد: أيضاً، ص ٢٠ وما بعد. إن من أهداف علم الحكمة الإسلامية أن يحل محل الفلسفة في الحضارة الإسلامية، وبالتالي يصبح من جملة المعارف المنجزة من قبل العقل المسلم بعد نزول الوحي، وإن كان ظهور ما سمي ب(الفلسفة الإسلامية) المنظم قد تأخر، معلناً نفسه للوجود بعد الانفتاح الحضاري الإسلامي على تراث الحضارات، أسميه (الحوار الإسلامي الأول مع الحضارات)، أي بعد عصر الترجمة في عصر المأمون. ينظر حول تاريخ الفكر الفلسفي في الحضارة الإسلامية: د. علي سامي النشار: "تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام"، ط٩، دار المعارف، القاهرة، بدون تاريخ، د. علي سامي النشار: "مناهج البحث عند مفكري الإسلام واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي"، دار النهضة العربية، بيروت، ١٤٠٤ هـ – ١٩٨٤ م، وانظر:
Ibn Al-Qiftīs, Ta'rīḩ Al-Ḩukma', Auf Grund der Vorarbeiten aug Mullers, Herausgegen von Prof. Dr. Julius Lippert (Leibzeg: Dieterichsche, 1908).

العقل، ولا تقصد الحصول على النتائج العقلية، ويصبح العقل والكفاءة الفكرية والعلمية عندها وسيلة للحصول على الإغراض الدنيئة والمطالب السفلى. ويغمض النوع الثاني على العكس منه نظرة عن العالم الباطني ويتوجه إلى العالم المادي البحت، ولا يستعين بمواهب العقل والعلم إلا لاكتشاف طرق ومناهج توصله إلى الاستمتاع بأكبر قسط من الأسباب والوسائل المادية وأوفر قدر من الرفاهية والترف والمتعة لجسد الإنسان واللذات لحواسه.٩١

يقول المودودي: "وإزاء تلك الأديان والطرق، هناك دين أرسله الله تعالى إلى عباده بوساطة أنبيائه ورسله. فهو الدين الوحيد الذي ظهر على أساس العلم، ويخاطب العقل في صميمه، ويهدف إلى إخراج الإنسان من ظلمات الجهل إلى نور العلم، ليعرف مكانته الحقيقية في الكون، ويدرك الجانب الحقيقي لعلاقته بالموجودات، ويستعين – على هدى من العلم والبصيرة – بكل ما له من الطاقات الظاهرة والكامنة والوسائل المادية والروحية لبلوغ الغاية الحقيقية لحياته، وهي القيام بالخدمة التي أوجبها الله عليه حينما جعله خليفته في الدنيا، وابتغاء مرضاة الله في الآخرة كنتيجة محتومة للقيام بهذه الخدمة على أتم وجه". ٩٢

قلنا في كتاب: "العروة الوثقى" في تحديد المفهوم الدقيق لعلم الحكمة الإسلامية:

"أصل علم الحكمة الإسلامية ما قال الله سبحانه، وقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، وما جاء به الأنبياء والمرسلون من ربهم صلوات الله وسلامه عليهم، وكل من اقتفى هذا الطريق (الصراط المستقيم) فهو بالضرورة مقتف للحكمة الإسلامية، متبع لها، وعامل بها".٩٣

وإذا كنا قد حددنا مفهوم الفلسفة بأنه: "عملية استخلاص القوانين الكلية بواسطة التجريد العقلي من المتغير الجزئي، من خلال الملاحظة البيانية للوقائع المتكررة، بعد الاستعانة بالمادة العلمية التي تشير إلى الدين، العلم، وغيرها..".

ففي هذا السياق ما الحكمة الإسلامية؟ أي من ناحية استخلاص القوانين. أقول علم الحكمة الإسلامية ملتزم بالمفاهيم العامة والتفصيلية لدين الإسلام ممثلاً بالوحي القرآن والحديث، هذه المفاهيم التي يعمل العقل الإسلامي على استخلاصها من الوحي وفهم الإنسان والعالم من طريقها.

لابد من إقرار وتدعيم الفصلة التمييزية العامة بين مصطلحات من مثل: الإسلام والفكر الإسلامي، الوحي والعقل، فالتمييز قائم وواقعي وحقيقي بين المسميات المتوازية أعلاه، فالإسلام هو شيء مغاير جداً لما

[٩١] أبو الأعلى المودودي: "الإسلام في مواجهة التحديات المعاصرة"، ترجمة خليل أحمد الحامدي، ط٤، دار القلم، الكويت، ١٤٠٠ هـ – ١٩٨٠ م، ص ٩ – ١٠.

[٩٢] نفسه، ص ١٠.

[٩٣] رواء محمود حسين: "العروة الوثقى: مدخل إلى علم الحكمة الإسلامية"، ص ٣١.

يسمى بالفكر الإسلامي، الإسلام هو الوحي الإلهي الخالد متمثلاً ب(القرآن) ، وحديث رسول الله صلى الله عليه وآله سلم، أما الفكر الإسلامي فهو مجمل الانجاز العقلي النظري والتطبيقي للعقلانية الإسلامية في إطار المبادئ العامة الكلية الشاملة التي يشملها النص أو يعبر عنها متمثلاً بالقرآن وسنة الرسول صلى الله عليه وآله وسلم، ولابد لكي يتصف الفكر بصفة (الإسلامي) أن ينطلق من المبادئ العامة الكلية الشاملة المجسدة بالنص المطلق القرآن وسنة الرسول صلى الله عليه وآله وسلم، وإلا لتعذر إطلاق صفة الإسلامي عليه[94]، لكن مع ذلك فالفرق واقعي وعميق وحقيقي بين النص والعقل في الإسلام، النص (القرآن والحديث) هو الإسلام، وهو مطلق إلهي خالد، لا نسبي، عابر المكانية والزمانية، وثابت، أما العقل فهو آلة إنتاج الفكر الإسلامي، والفكر الإسلامي هو نتاج عقل نسبي محدود بإطار زمانية ومكانية معينة، يشتغل على دراسة وتفسير وتحليل الأبعاد الكبرى: الإنسان، العالم على ضوء الإيمان بالله سبحانه[95].

من هذه الزاوية، علم الحكمة الإسلامية من خلال ماتقدم، هو فرع منتج معرفي من فروع الفكر الإسلامي، يستند إلى تصور الأطر الكلية العامة الشاملة للمادة المعرفية الهائلة المتمثلة بالنص القرآني والحديثي، فبذلك علم الحكمة الإسلامية كونه فرعاً معرفياً من نتاج العقلية الإسلامية داخل في التقسيمات العامة للفكر الإسلامي، فصفة تحتم عليه أن يتمثل المبادئ المعرفية الشاملة العامة الكلية في المطلق (النص: القرآن والحديث) محاولاً استخلاص القوانين الكلية من الوحي مجسداً بالمادة المعرفية للنص القرآني والحديثي، ليعكسها على المتغير الجزئي مجسداً بالوقائع اليومية، للحياة الواقعية، من خلال استخدام الفاعلية العقلية للعقل كآلة للاستنباط، عن طريق الملاحظة البيانية للوقائع، ومحاولة تحديد المشكلات

---

[94] د. محسن عبد الحميد : " الفكر الإسلامي – تقويمه وتجديده "، ص ٧.

[95] أكد عديدون على تدعيم وتقوية الفصل التمييزية بين الإسلام والفكر الإسلامي، منهم الدكتور محسن عبد الحميد في كتابه:" الفكر الإسلامي – تقويمه وتجديده "، وتحدّث الدكتور محسن عبد الحميد في كتابه: "الفكر الإسلامي: تقويمه وتجديده".[95] عن المنهج، وكانت النقاط التي اشتملها هذا الكتاب، فيما يخص المنهج بالأحرى، قد اشتملتها الأفكار الآتية: فقد عرّف هذا الكتاب مصطلح الفكر الإسلامي، بأنه: "من المصطلحات الحديثة، وهو يعني كل ما أنتج فكر المسلمين منذ مبعث رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى اليوم في المعارف الكونية العامة المتصلة بالله سبحانه وتعالى والعالم والإنسان، والذي يعبر عن اجتهادات العقل الإنساني في تفسير تلك المعارف العامة في إطار المبادئ الإسلامية عقيدة وشريعة وسلوكاً". وأشار الفكر الإسلامي ليس هو الإسلام نفسه، فالإسلام وحي إلهي ثابت في مصدريه المعصومين، والفكر ليس له عصمة الإسلامي نفسه. وهذا خطأ قد يقع فيه الكثيرون أنهم لا يقيمون الفاصل بين الإسلام بوصفه وحياً وبين الفكر الإسلامي، بالرغم من أن الفكر الإسلامي لابد أن ينطلق من ثوابت الإسلام. كما إن الدين الإسلامي ليس فكراً أو تصوراً أو فلسفة، لأن مصطلحات الفكر والتصور والفلسفة هي من إفرازات العقل البشري، غير أن الفكر المفرز إذا اهتدى بهداية الإسلام في إطار ضوابط فهمه وقواعده فإن إمكانية الخطأ فيه تقل كثيراً مقارنة بغيره. وذلك لسببين: الأول: أن الإسلام يضع الحقائق الإلهية الكاملة أمام العقل في المجالات التي ليس له أن يلجها، والثاني: إن الهوى المعبر عن حركة الانفعالات الغريزية لدى الإنسان يعيق العقل عن حركته السليمة، ويحجبه عن الإدراك السليم لحقائق الأشياء. د. محسن عبد الحميد: "الفكر الإسلامي: تقويمه وتجديده"، ص وما بعد.

وتشخيصها بواسطة الفحص للمفهوم القرآني والحديثي، والقانون الكلي المستخلص منهما، وصولاً إلى تحديد المعالجات الحكمية لتلك المشكلات بواسطة الوحي (القرآن والحديث).

إذن سيكون مفهوم علم الحكمة الإسلامية من هذه الزاوية تلخيصاً لما تقدم:

" عملية استخلاص القوانين الكلية بواسطة الاستنباط العقلي من الوحي (نص القرآن والحديث) بعد تشخيص المتغير النسبي أو الجزئي، من خلال الملاحظة البيانية للوقائع، ومحاولة تحديد المشكلات ومعالجتها بنفس طريقة استخلاص القوانين الكلية".

ويمكن أن نضرب أمثلة في علاقة الخلفاء الراشدين بالوحي، وكما يأتي:

الخلفاء الراشدون والوحي:

وبالعودة إلى منهج الخلفاء الراشدين في التعامل مع الوحي الذي جاء به النبي صلى الله عليه وآله وسلم نجد مناهج مهمة في هذا السياق. فقد كان المنهج العام الاتباع والاقتداء والعمل:

١- أبو بكر الصديق:

قال أَبو الدَّرْدَاءِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: كُنْتُ جَالِسًا عِنْدَ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، إِذْ أَقْبَلَ أَبُو بَكْرٍ آخِذًا بِطَرَفِ ثَوْبِهِ حَتَّى أَبْدَى عَنْ رُكْبَتِهِ، فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «أَمَّا صَاحِبُكُمْ فَقَدْ غَامَرَ» فَسَلَّمَ وَقَالَ: إِنِّي كَانَ بَيْنِي وَبَيْنَ ابْنِ الخَطَّابِ شَيْءٌ، فَأَسْرَعْتُ إِلَيْهِ ثُمَّ نَدِمْتُ، فَسَأَلْتُهُ أَنْ يَغْفِرَ لِي فَأَبَى عَلَيَّ، فَأَقْبَلْتُ إِلَيْكَ، فَقَالَ: «يَغْفِرُ اللَّهُ لَكَ يَا أَبَا بَكْرٍ» ثَلاَثًا، ثُمَّ إِنَّ عُمَرَ نَدِمَ، فَأَتَى مَنْزِلَ أَبِي بَكْرٍ، فَسَأَلَ: أَثَّمَ أَبُو بَكْرٍ؟ فَقَالُوا: لاَ، فَأَتَى إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَسَلَّمَ، فَجَعَلَ وَجْهُ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَتَمَعَّرُ، حَتَّى أَشْفَقَ أَبُو بَكْرٍ، فَجَثَا عَلَى رُكْبَتَيْهِ، فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ وَاللَّهِ أَنَا كُنْتُ أَظْلَمَ، مَرَّتَيْنِ، فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «إِنَّ اللَّهَ بَعَثَنِي إِلَيْكُمْ فَقُلْتُمْ كَذَبْتَ، وَقَالَ أَبُو بَكْرٍ صَدَقَ، وَوَاسَانِي بِنَفْسِهِ وَمَالِهِ، فَهَلْ أَنْتُمْ تاركو لِي صَاحِبِي» مَرَّتَيْنِ، فَمَا أُوذِيَ بَعْدَهَا.٩٦

[٩٦] صحيح البخاري، ٥/٥، حديث (٣٦٦١).

٢- عمر بن الخطاب:

وعَنِ ابْنِ أَبِي مُلَيْكَةَ، أَنَّهُ سَمِعَ ابْنَ عَبَّاسٍ، يَقُولُ: وُضِعَ عُمَرُ عَلَى سَرِيرِهِ فَتَكَنَّفَهُ النَّاسُ، يَدْعُونَ وَيُصَلُّونَ قَبْلَ أَنْ يُرْفَعَ وَأَنَا فِيهِمْ، فَلَمْ يَرُعْنِي إِلَّا رَجُلٌ آخِذٌ مَنْكِبِي، فَإِذَا عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ فَتَرَحَّمَ عَلَى عُمَرَ، وَقَالَ: مَا خَلَّفْتَ أَحَدًا أَحَبَّ إِلَيَّ أَنْ أَلْقَى اللَّهَ بِمِثْلِ عَمَلِهِ مِنْكَ، وَايْمُ اللَّهِ إِنْ كُنْتُ لَأَظُنُّ أَنْ يَجْعَلَكَ اللَّهُ مَعَ صَاحِبَيْكَ، وَحَسِبْتُ إِنِّي كُنْتُ كَثِيرًا أَسْمَعُ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: «ذَهَبْتُ أَنَا وَأَبُو بَكْرٍ، وَعُمَرُ، وَدَخَلْتُ أَنَا وَأَبُو بَكْرٍ، وَعُمَرُ، وَخَرَجْتُ أَنَا وَأَبُو بَكْرٍ، وَعُمَرُ». ٩٧

٣- عثمان بن عفان:

وعن عُرْوَةُ، أَنَّ عُبَيْدَ اللَّهِ بْنَ عَدِيِّ بْنِ الخِيَارِ، أَخْبَرَهُ أَنَّ المِسْوَرَ بْنَ مَخْرَمَةَ، وَعَبْدَ الرَّحْمَنِ بْنَ الأَسْوَدِ بْنِ عَبْدِ يَغُوثَ، قَالاَ: مَا يَمْنَعُكَ أَنْ تُكَلِّمَ عُثْمَانَ لِأَخِيهِ الوَلِيدِ، فَقَدْ أَكْثَرَ النَّاسُ فِيهِ، فَقَصَدْتُ لِعُثْمَانَ حَتَّى خَرَجَ إِلَى الصَّلاَةِ، قُلْتُ: إِنَّ لِي إِلَيْكَ حَاجَةً، وَهِيَ نَصِيحَةٌ لَكَ، قَالَ: يَا أَيُّهَا المَرْءُ - قَالَ مَعْمَرٌ أُرَاهُ قَالَ: أَعُوذُ بِاللَّهِ مِنْكَ - فَانْصَرَفْتُ، فَرَجَعْتُ إِلَيْهِمْ إِذْ جَاءَ رَسُولُ عُثْمَانَ فَأَتَيْتُهُ، فَقَالَ: مَا نَصِيحَتُكَ؟ فَقُلْتُ: " إِنَّ اللَّهَ سُبْحَانَهُ بَعَثَ مُحَمَّدًا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِالحَقِّ، وَأَنْزَلَ عَلَيْهِ الكِتَابَ، وَكُنْتَ مِمَّنِ اسْتَجَابَ لِلَّهِ وَلِرَسُولِهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَهَاجَرْتَ الهِجْرَتَيْنِ، وَصَحِبْتَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَرَأَيْتَ هَدْيَهُ وَقَدْ أَكْثَرَ النَّاسُ فِي شَأْنِ الوَلِيدِ، قَالَ: أَدْرَكْتَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ؟ قُلْتُ: لاَ، وَلَكِنْ خَلَصَ إِلَيَّ مِنْ عِلْمِهِ مَا يَخْلُصُ إِلَى العَذْرَاءِ فِي سِتْرِهَا، قَالَ: أَمَّا بَعْدُ، فَإِنَّ اللَّهَ بَعَثَ مُحَمَّدًا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِالحَقِّ، فَكُنْتُ مِمَّنِ اسْتَجَابَ لِلَّهِ وَلِرَسُولِهِ، وَآمَنْتُ بِمَا بُعِثَ بِهِ، وَهَاجَرْتُ الهِجْرَتَيْنِ، كَمَا قُلْتَ، وَصَحِبْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَبَايَعْتُهُ، فَوَاللَّهِ مَا عَصَيْتُهُ وَلاَ غَشَشْتُهُ حَتَّى تَوَفَّاهُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ، ثُمَّ أَبُو بَكْرٍ مِثْلُهُ، ثُمَّ عُمَرُ مِثْلُهُ، ثُمَّ اسْتُخْلِفْتُ، أَفَلَيْسَ لِي مِنَ الحَقِّ مِثْلُ الَّذِي لَهُمْ؟ قُلْتُ: بَلَى، قَالَ: فَمَا هَذِهِ الأَحَادِيثُ الَّتِي تَبْلُغُنِي عَنْكُمْ؟ أَمَّا مَا ذَكَرْتَ مِنْ شَأْنِ الوَلِيدِ، فَسَنَأْخُذُ فِيهِ بِالحَقِّ إِنْ شَاءَ اللَّهُ ثُمَّ دَعَا عَلِيًّا، فَأَمَرَهُ أَنْ يَجْلِدَهُ فَجَلَدَهُ ثَمَانِينَ ". ٩٨

[٩٧] نفسه، ٥/١١، حديث (٣٦٨٥).

[٩٨] صحيح البخاري، ٥/١٤، حديث (٣٦٩٦).

٤- علي بن أبي طالب:

وعَنْ سَهْلِ بْنِ سَعْدٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، أَنَّ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قَالَ: «لَأُعْطِيَنَّ الرَّايَةَ غَدًا رَجُلًا يَفْتَحُ اللهُ عَلَى يَدَيْهِ» ، قَالَ: فَبَاتَ النَّاسُ يَدُوكُونَ لَيْلَتَهُمْ أَيُّهُمْ يُعْطَاهَا، فَلَمَّا أَصْبَحَ النَّاسُ غَدَوْا عَلَى رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، كُلُّهُمْ يَرْجُو أَنْ يُعْطَاهَا، فَقَالَ: «أَيْنَ عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ» . فَقَالُوا: يَشْتَكِي عَيْنَيْهِ يَا رَسُولَ اللهِ قَالَ: «فَأَرْسِلُوا إِلَيْهِ فَأْتُونِي بِهِ» . فَلَمَّا جَاءَ بَصَقَ فِي عَيْنَيْهِ وَدَعَا لَهُ، فَبَرَأَ حَتَّى كَأَنْ لَمْ يَكُنْ بِهِ وَجَعٌ، فَأَعْطَاهُ الرَّايَةَ، فَقَالَ عَلِيٌّ: يَا رَسُولَ اللهِ أُقَاتِلُهُمْ حَتَّى يَكُونُوا مِثْلَنَا؟ فَقَالَ: «انْفُذْ عَلَى رِسْلِكَ حَتَّى تَنْزِلَ بِسَاحَتِهِمْ، ثُمَّ ادْعُهُمْ إِلَى الإِسْلَامِ، وَأَخْبِرْهُمْ بِمَا يَجِبُ عَلَيْهِمْ مِنْ حَقِّ اللهِ فِيهِ، فَوَاللهِ لَأَنْ يَهْدِيَ اللهُ بِكَ رَجُلًا وَاحِدًا، خَيْرٌ لَكَ مِنْ أَنْ يَكُونَ لَكَ حُمْرُ النَّعَمِ».[٩٩]

وأرى أن من الضروري بعد هذه التحديدات الذهاب إلى علم أصول الفقه بالنظر للمشتركات بينه وبين علم الحكمة الإسلامية، خصوصاً في مجال المنهج، ومن ثم الإشارة إلى الفروق بين علم الحكمة الإسلامية والفلسفة واللاهوت.

[٩٩] صحيح البخاري، ١٨/٥، حديث (٣٧٠١).



المبحث الخامس
عن المنهج في علم أصول الفقه

أبواب أُصُول الْفِقْه: "أَقسَام الْكَلَام، وَالْأَمر وَالنَّهْي، وَالْعَام وَالْخَاص، والمجمل والمبين، وَالظَّاهِر والمؤول، وَالْأَفْعَال، والناسخ والمنسوخ، وَالْإِجْمَاع، وَالْأَخْبَار، وَالْقِيَاس، والحظر، وَالْإِبَاحَة، وترتيب الْأَدِلَّة، وَصفَة الْمُفْتِي والمستفتي، وَأَحْكَام الْمُجْتَهدين".[١٠٠]

وحدد نظام الدين الشاشي مسائل أصول الفقه، فقال: "فَإِن أُصُول الْفِقْه أَرْبَعَة كتاب الله تَعَالَى وَسنة رَسُوله وَإِجْمَاع الْأمة وَالْقِيَاس".[١٠١]

ومن ضمن المسائل التي بحث فيها علم أصول الفقه النهي الوارد في الشريعة الإسلامية. فقد بحث الإمام الشافعي في ذلك، وذكر:

أصل النهي من رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أن كل ما نهى عنه فهو محرم حتى تأتي عنه دلالة تدل على أنه إنما نهى عنه لمعنى غير التحريم، إما أراد به نهياً عن بعض الأمور دون بعض، وإما أراد به النهي للتنزيه عن المنهي والأدب والاختيار. ولا نفرق بين نهي النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إلا بدلالة عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، أو أمر لم يختلف فيه المسلمون فنعلم أن المسلمين كلهم لا يجهلون سنة وقد يمكن أن يجهلها بعضهم.

فمما نهى عنه رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فكان على التحريم لم يختلف أكثر العامة فيه أنه نهى عن الذهب بالورق إلا هاء وهاء، وعن الذهب بالذهب إلا مثلاً بمثل يداً بيد ونهى عن بيعتين في بيعة. فقال الإمام الشافعي: والعامة معنا إذا تبايع المتبايعان ذهباً بورق أو ذهباً بذهب فلم يتقابضا قبل أن يتفرقا فالبيع مفسوخ. وكانت حجة الإمام أن النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لما نهى عنه صار محرماً. وإذا تبايع الرجلان بيعتين في بيعة فالبيعتان جميعا مفسوختان بما انعقدت، وهو أن أبيعك على أن تبيعني، لأنه إنما انعقدت العقدة على أن ملك كل واحد منهما عن صاحبه شيئاً ليس في ملكه. ونهى النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ

[١٠٠] عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجويني، أبو المعالي، ركن الدين، الملقب بإمام الحرمين (المتوفى: ٤٧٨هـ): "الورقات"، تحقيق د. عبد اللطيف محمد العبد، بدون بيانات للنشر، ص ١٠.

[١٠١] نظام الدين أبو علي أحمد بن محمد بن إسحاق الشاشي (ت ٣٤٤هـ): " أصول الشاشي، دار الكتاب العربي – بيروت، بدون تاريخ، ص ١٣.

وَسَلَّمَ عن بيع الغرر ومنه القول: سلعتي هذه لك بعشرة نقداً أو بخمسة عشر إلى أجل فقد وجب عليه بأحد الثمنين لأن البيع لم ينعقد بشيء معلوم وبيع الغرر فيه أشياء كثيرة نكتفي بهذا منها.[١٠٢]

ودرس الأصوليون مفهوم النص، فعرفه أبو بكر الجصاص بقوله: "النَّصُّ: (كُلُّ) مَا يَتَنَاوَلُ عَيْنًا مَخْصُوصَةً بِحُكْمٍ ظَاهِرِ الْمَعْنَى بَيِّنِ الْمُرَادِ فَهُوَ نَصٌّ وَمَا يَتَنَاوَلُهُ الْعُمُومُ فَهُوَ نَصٌّ أَيْضًا وَذَلِكَ لِأَنَّهُ لَا فَرْقَ بَيْنَ الشَّخْصِ الْمُعَيَّنِ إذَا أُشِيرَ إلَيْهِ بِعَيْنِهِ وَبَيْنَ حُكْمِهِ وَبَيْنَ مَا يَتَنَاوَلُهُ الْعُمُومُ. إذْ كَانَ الْعُمُومُ اسْمًا لِجَمِيعِ مَا تَنَاوَلَهُ وَانْطَوَى تَحْتَهُ".[١٠٣]

وبحثوا في العام والمحكم والمتشابه والمجمل وَالمُطلق والمقيد والناسخ والمنسوخ.[١٠٤]

وتحدثوا عن الأوامر في الشريعة، فذهب أبو الحسين البصري إلى أَن صِيغَة الْأَمر لما وضع لَهَا اسْم يفيدها، وَوضعت هِيَ لفائدة، وَيجوز أَن تكون مُطلقَة، وَيجوز أَن تكون مُقَيّدَة بِشَرْط أَو صفة، وَلها أَمْثَال يجوز أَن تتكَرَّر، وَهِي أَيْضاً من جملَة الْأَفْعَال، يجوز أَن تحسن وتقبح، وَجب لذَلِك أَن يَقع الْكَلَام فِي الْأَمر من هَذِه الْوُجُوه. أما الأول فبالنظر هَل اسْم الْأَمر يُفِيد على طَرِيق الْحَقِيقَة صِيغَة الْأَمر فَقَط، أَو يُفِيد غَيرهَا أَيْضا على طَرِيق الْحَقِيقَة، وتبيان أَن اسْم الْأَمر إِذا وَقع على الصِّيغَة مَا الَّذِي يُفِيد فيهمَا. وَأما الْوَجْه الثَّانِي وَهُوَ فَائِدَة الْأَمر، فإنه لما كَانَ الْأَمر هُوَ بعث من آمُر لمأمور على إِيقَاع فعل فِي زمَان وَجب النظر فِي فَائِدَته فِي هَذِه الْأَشْيَاء كلهَا فَنَنْظُر فِي فَائِدَته فِي الْفِعْل الَّذِي هُوَ بعث عَلَيْهِ وَفِيمَا يتبع ذَلِك الْفِعْل. أما النظر فِي فَائِدَته من الْفِعْل فَمن وُجُوه مِنْهَا النظر هَل فَائِدَته فِي الْفِعْل وَاحِدَة أَو أَكثر، وَإِن كَانَت وَاحِدَة فَهَل هِيَ وجوب الْفِعْل أم لَا، وَإِن أَفَادَ وجوب الْفِعْل فَهَل يُفِيد وُجُوبه وَإِن تقدمه حظر الْفِعْل أم لَا.[١٠٥]

وتكلموا في مفهوم الإجماع، فقد تحدث ابن حزم فيه وبين أَنه لما صَحَّ عَن الله عز وَجل فرض اتِّبَاع الْإِجْمَاع بقوله عز وَجل { وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّى وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا (١١٥)} [النساء : ١١٥]، وذم تَعَالَى الاختلاف وَحرمه بقُوله تَعَالَى { وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا } [آل عمران: ١٠٢]، وَبِقَوْلِهِ تَعَالَى { وَلَا تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا وَتَذْهَبَ

---

[١٠٢] الشافعي أبو عبد الله محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان بن شافع بن عبد المطلب بن عبد مناف المطلبي القرشي المكي (ت: ٢٠٤هـ): "جماع العلم"، ط١، دار الآثار، ١٤٢٣هـ-٢٠٠٢م، ص ٥٨.

[١٠٣] أحمد بن علي أبو بكر الرازي الجصاص الحنفي (ت ٣٧٠هـ): " الفصول في الأصول"، ، ط٢، وزارة الأوقاف الكويتية، ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م، ١/٥٩.

[١٠٤] أبو علي الحسن بن شهاب بن الحسن بن علي بن شهاب العكبريّ الحنبلي (ت: ٤٢٨هـ): "رسالة في أصول الفقه"، تحقيق د. موفق بن عبد الله بن عبد القادر، ط١، المكتبة المكية – مكة المكرمة، ١٤١٣هـ-١٩٩٢م، ص ٥٠.

[١٠٥] محمد بن علي الطيب أبو الحسين البَصْري المعتزلي (ت: ٤٣٦هـ): " المعتمد في أصول الفقه"، تحقيق خليل الميس دار الكتب العلمية – بيروت، ١٤٠٣، ١/ ٣٧.

رِيحُكُمْ } [الأنفال: ٤٦]، وَلم يكن فِي الدّين إِلَّا إجماع أَو اختلاف فَأخْبر تَعَالَى أَن الِاخْتِلَاف لَيْسَ من عِنْده عز وَجل فَقَالَ تَعَالَى { وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا (٨٢) } [النساء: ٨٢]، فصح بالضَرُورَة ان الاجتماع من عِنْده تَعَالَى إِذ الْحق من عِنْده تَعَالَى، وَلَيْسَ فِي الدُّنْيَا إِلَّا إجماع أَو اخْتِلَاف، فالاختلاف لنيس من عِنْد الله تَعَالَى، فَلم يبْقى إِلَّا الإجماع فَهُوَ من عِنْد الله تَعَالَى بِلَا شكّ، وَمن خَالفه بعد علمه بِهِ أَو قيام الحدة عَلَيْهِ بذلك فقد اسْتحق الْوَعيد الْمَذْكُور فِي الْآيَة.[١٠٦]

وبحثوا في (النسخ)، فعرفه أبو يعلى الفراء بأنه: "هو الرفع والإزالة"، ومنه يقال: نسخت الريحُ التراب والآثار، إذا أزالتهما. ونسخت الشمسُ الظل، إذا أزالته. وقد يعبر به عن نقل الخط مِنْ موضع إلى كل موضع، يقال: نسخ فلان هذا الخبر إذا نقل ما فيه. ومنه قوله تعالى: { إِنَّا كُنَّا نَسْتَنْسِخُ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ } [الجاثية : ٢٩]، يعني نكتبه وننسخه، وهذا مجاز.

ويفتقر النسخ، كما يذكر أبو يعلى الفرّاء، إلى وجود خمس شرائط: أن يكون الناسخ متأخراً عن المنسوخ، فإن كان ملفوظاً به معه، فإنه يكون استثناء وتخصيصاً. وأن يكون الحكم المنسوخ قد ثبت بالشرع، ثم رفع، فأما إن كان الناس فعلوا شيئاً بعادة لهم، أقروا عليها، ثم رفع ذلك، لم يكن نسخاً، وكان ابتداء شرع. وأن يكون الرافع المزيل دليلاً شرعياً، فأما إن زال حكم العبادة من غير دليل، كمن جنَ أو مات، فإن فرض العبادة يسقط عنه، ولا يكون نسخاً. وأن لا يكون للعبادة المنسوخة مدة معلومة، بل كانت مطلقة فقطع دوامها في الثاني. فأما إن كانت معلقة بمدة معلومة ففي نسخها كلام. وأن يكون الناسخ أقوى من المنسوخ أو مثله، ولا يكون أضعف منه.[١٠٧]

وبحثوا في (القياس) فقال أبو إسحاق الشيرازي: " واعلم أن القياس حمل فرع على أصل في بعض أحكامه، بمعنى يجمع بينهما". ونقل عن بعض الأصوليين: "القياس هو الأمارة على الحكم"، وقال آخرون: "هو فعل القائس"، وقال بعضهم: "القياس هو اجتهاد"، والصحيح عند الشيرازي هو الأول لأنه يطرد وينعكس لأنه يوجد بوجوده القياس وبعدمه يعدم القياس، فدل على صحته، فأما الأمارة فلا تطرد لأن زوال الشمس أمارة على دخول الوقت، وليس بقياس، وفعل القائس أيضاً، لا معنى له لأنه لو كان ذلك صحيحاً، لوجب أن يكون كل فعل يفعله القائس من المشي، والقعود قياساً، وهذا لا يقوله أحد فبطل

[١٠٦] أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي الظاهري (ت ٤٥٦هـ): "النبذة الكافية في أحكام أصول الدين (النبذ في أصول الفقه)"، تحقيق محمد أحمد عبد العزيز، ط١، دار الكتب العلمية – بيروت، ١٤٠٥، ص ١٨.

[١٠٧] القاضي أبو يعلى ، محمد بن الحسين بن محمد بن خلف ابن الفراء (ت: ٤٥٨هـ): العدة في أصول الفقه، حققه وعلق عليه وخرج نصه: د أحمد بن علي بن سير المباركي، الأستاذ المشارك في كلية الشريعة بالرياض – جامعة الملك محمد بن سعود الإسلامية، ط٢، بدون ناشر، ١٤١٠ هـ – ١٩٩٠ م، ٣/ ٧٦٨ – ٧٦٩.

تحديده بذلك. وأما الاجتهاد فهو أعم من القياس لأن الاجتهاد: "بذل المجهود في طلب الحكم"، وذلك يدخل فيه حمل المطلق على المقيد وترتيب العام على الخاص، وجميع الوجوه التي يطلب منها الحكم وشيء من ذلك ليس بقياس فلا معنى لتحديد القياس به. ١٠٨

وكان التأويل من موضوعات البحث عند الأصوليين، ومنهم أبو المعالي الجويني، والذي عرّف التأويل بأنه: "رد الظاهر إلى ما إليه ماله في دعوى المؤول وإنما يستعمل إذا علق بما يتلقى من الألفاظ منطوقاً ومفهوماً". و يشير الجويني أن الألفاظ تنقسم انقساماً أولاً إلى المجمل والمجمل الذي لا يستقل بإفادة المعنى وإلى ما ليس مجملاً. فأما المجمل فلا يسوغ فرض الاستدلال به حتى يقدر احتياج المستدل عليه إلى تأويله، فإذا حسب المستدل المجمل ظاهراً اكتفى المستدل عليه بإبدائه كونه مجملاً فإذا اشتغل المستدل عليه بتفسيره كان مجاوزاً حد النظر، متعديًا مسلك الجدال، مائلاً إلى الانحلال فليكتف ببيان الإجمال وفيه سقوط استدلال المستدل. فأما ما ليس مجملاً فينقسم إلى النص الظاهر. فالنص ما لا يتطرق إلى فحواه إمكان التأويل وينقسم إلى ما ثبت أصله قطعاً، كنص الكتاب والخبر المستفيض، وإلى ما لم يثبت أصله قطعاً كالذي ينقله الآحاد ولا مجال [لتأويل] في النوعين، وإنما يتعلق الكلام فيهما بتقديم المراتب عند فرض المعارضات، مثل أن يعارض نص متواتر نص الكتاب إن أمكن ذلك، أو يعارض خبر ناص مستفيض خبراً مثله، أو يعارض خبر نقله الآحاد ما ثبت أصله قطعاً، أو يعارض مثله. والقول الوجيز الآن فيه على [ما] تقتضيه التوطئة والتمهيد أن الناظر يقدم ما يقتضي العقل والشرع جميعا تقديمه عند تفاوت المراتب، فإن استوت المراتب وتحقق التعارض والألفاظ نصوص فالكلام في ذلك يئول إما إلى الإسقاط وإما إلى الترجيح. فأما الظاهر الذي يتطرق إمكان التأويل إليه وإنما ظهوره في جهته مظنون غير مقطوع به فعليه ينبني كتاب الجويني. ١٠٩

وبحثوا في الحقيقة والمجاز، فعرّف السرخسي الْحَقِيقَة، بأنه: "اسْم لكل لفظ هُوَ مَوْضُوع فِي الأَصْل لشَيْء مَعْلُوم مَأْخُوذ من قَوْلك حق يحِق فَهُوَ حق وحاق وحقيق، وَلِهَذَا يُسمى أصلاً أَيْضاً لِأَنَّهُ أصل فِيمَا هُوَ مَوْضُوع لَهُ"، وَ عرف الْمجَاز، بأنه: "اسْم لكل لفظ هُوَ مستعار لشَيْء غير مَا وضع لَهُ مفعل من جَازَ يجوز سمي مجَازًا لتعديه عَن الْموضع الَّذِي وضع فِي الأَصْل لَهُ إِلَى غَيره". وَمِنْه قَول الرجل لغيره حبك إِيَّايَ مجَاز، أَي بِاللِّسَانِ دون الْقلب الَّذِي هُوَ مَوضِع الْحبّ فِي الأَصْل، وَهَذَا الْوَعْد مِنْك مجَاز أَي قصد مِنْهُ الترويج دون

١٠٨ أبو إسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي (ت: ٤٧٦هـ): اللمع في أصول الفقه"، ط٢، دار الكتب العلمية، ١٤٢٤ - ٢٠٠٣ م هـ، ص ٩٦.

١٠٩ عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجويني، أبو المعالي، ركن الدين، الملقب بإمام الحرمين (ت ٤٧٨هـ): "البرهان في أصول الفقه"، تحقيق صلاح بن محمد بن عويضة، ط١، دار الكتب العلمية بيروت – لبنان، ١٤١٨ هـ - ١٩٩٧ م، ١/ ١٩٣.

التَّحْقِيق على مَا عَلَيْهِ وضع الْوَعْد فِي الأَصْل وَلِهَذَا يُسمى مستعاراً، لِأَن الْمُتَكَلّم بِهِ استعاره وبالاستعمال فِيمَا هُوَ مُرَاده بِمَنْزِلَة من اسْتعَار ثوباً للبس ولبسه وكل وَاحِد من النَّوْعَيْنِ مَوْجُود فِي كَلَام الله تَعَالَى، وَكَلَام النَّبِي صلى الله عَلَيْهِ وَسلم، وَكَلَام النَّاس فِي الْخطب والأشعار وَغير ذَلِك. ١١٠

وبحثوا في (الناسخ والمنسوخ) فبينوا معنى النسخ في اللغة والشرع، أما من حيث اللغة فمعنى النسخ في اللغة: "نقل الشيء وإزالته بعد ثبوته، من قولك نسخت الشمس الظل إذا أزالته، ونسخت الرياح الآثار إذا محتها، ويقال: أيضا نسخت الكتاب، وهو بمعنى نقل المكتوب من مكان إلى مكان آخر"، وقيل: "إن الأشبه أن يكون حقيقة بمعنى الإزالة فحسب، وأما بمعنى النقل فيكون مجازاً لأن ما في الكتاب لا ينقل حقيقة، إلا ترى أنه ثابت فيه على ما كان من قبل"، وإذا كان مجازاً في النقل لم يبق إلا أن يكون حقيقته في الإزالة، ويجوز أن يقال: إنه حقيقة في النقل أيضاً لأنه إذا نسخ الكتاب فقد حصل المكتوب الذي كان في هذا الموضع في موضع آخر فصار شبه النقل إن لم يكن نقلاً حقيقة، فدل هذا أن اسم النسخ موضوع للنقل حيث تجوزوا به فيما يشبه النقل. وأما نسخ الكتاب بإزالة وهو لا شبه الإزالة وقد قيل: إن ما قالوه لا يدل على أنه ليس بحقيقة في الإزالة لأنا بينا من حيث اللغة أنهم عرفوا النسخ بمعنى الإزالة، ويمكن أن يقال: إن النقل بمعنى الإزالة، سمي نسخا لأن النقل يزيل المنقول من مكانه الأول. والأولى في الشرع أن يكون بمعنى الإزالة وحده لأنه خطاب دال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجه لولاه لكان لازماً مع تراخيه عنه، ولا يلزم على هذا ما سقط عن الإنسان بالموت حيث لا يكون ذلك لما قيل خطاب دال وذلك ليس بخطاب، ولا يلزم ما وقع مما كانوا عليه من شرب الخمر وغيره لأن ذلك ليس بنسخ من حيث أن ما كانوا عليه لم يثبت بخطاب، ولا يلزم ما أسقط بكلام متصل كالاستثناء والغاية مثل قوله تعالى: { الْفَجْرِ ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ } [البقرة: ١٨٧] حيث لا يكون نسخاً لأنه غير متراخى عنه. وقيل: إن اللفظ الدال على انتهاء الحكم الشرعي مع التأخر عن مورده وهذا جد حسن وهو أوجه من الأول.١١١

كان مفهوم (الأحكام الشرعية) من ضمن المفاهيم التي بحثها الأصوليون، فقد قال الغزالي بأنها: "ليست أحكام الأفعال صفات ذاتية وإنما معناها ارتباط خطاب الشارع بها نهيا وأمرا وحثا وزجرا فالمحرم هو المقول فيه لا تفعلوه والواجب هو المقول فيه لا تتركوه وهو كالنبوة ليست صفة ذاتية للنبي ولكنها عبارة

١١٠ محمد بن أحمد بن أبي سهل شمس الأئمة السرخسي (ت: ٤٨٣هـ): "أصول السرخسي"، دار المعرفة – بيروت، بدون تاريخ، ١/ ١٧٠.

١١١ أبو المظفر، منصور بن محمد بن عبد الجبار ابن أحمد المروزي السمعاني التميمي الحنفي ثم الشافعي (ت ٤٨٩هـ): "قواطع الأدلة في الأصول"، تحقيق محمد حسن محمد حسن إسماعيل الشافعي، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ١٤١٨هـ/١٩٩٩م، ١/ ٤١٧.

عن اختصاص شخص بتبليغ خطاب الشارع فقولنا الخمر محرمة تجوز فإنها جماد لا يتعلق بها الخطاب وإنما المحرم تناولها مسألة لا يستدرك حسن الأفعال وقبحا بمسالك العقول بل يتوقف دركها على الشرع المنقول". ١١٢

وعرفوا القياس بأنه: "حمل معلوم على معلوم في إثبات حكم لهما أو نفيه عنهما بأمر جامع بينهما من إثبات حكم أو صفة أو نفيهما عنهما ". لا بد من معلوم ثان يكون أصلا فإن القياس عبارة عن التسوية، وهي لا تتحقق إلا بين أمرين، ولأنه لولا الأصل لكان ذلك إثباتاً للشرع بالتحكم، وأيضاً فالحكم قد يكون نفيا وقد يكون إثباتا وأيضا فالجامع قد يكون أمرا حقيقيا وقد يكون حكما شرعيا وكل واحد منهما قد يكون نفيا وقد يكون إثباتاً، وهذا شرح هذا التعريف.١١٣

أما الاستقراء فقد عرفوه بأنه: "عبارة عن تصفح أمور جزئية ليحكم بحكمها على مثلها، كقولنا -في الوتر-: ليس بفرض؛ لأنه يؤدى على الراحلة، والفرض لا يؤدى عليها".١١٤

وبحثوا في (المفهوم والمنطوق) فقد بين الإمام عبد الحميد بن باديس ذلك بالإشارة بأن المنطوق هو: "كل معنى استفيد من جوهر اللفظ لأنه هو المعنى الذي وضع له اللفظ "، كالشخص الموصوف بالعلم من لفظة عالم في قولك: إذا سألت فاسأل العالم. أما المفهوم فهو: "كل معنى استفيد من ذكر اللفظ وليس اللفظ موضوعاً له"، كالشخص الموصوف بالجهل في المثال المذكور، فإنه يخطر في الذهن عند ذكر العالم لأنه ضد معناه. والضد يخطر بالبال عند خطور ضده. أما كل معنى استفيد من ذكر اللفظ وهو ضد المعنى الذي وضع له اللفظ فإنه يعطي نقيض حكم المنطوق، ويسمى مفهوم المخالفة، لمخالفته للمنطوق في الحكم كما في المثال السابق ويسمى دليل الخطاب.١١٥

---

١١٢ أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (ت ٥٠٥هـ): "المنخول من تعليقات الأصول"، فقه وخرج نصه وعلق عليه: الدكتور محمد حسن هيتو، ط٣، دار الفكر المعاصر – بيروت لبنان، دار الفكر دمشق – سورية، ١٤١٩ هـ – ١٩٩٨ م، ص ٦٣.

١١٣ أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي الملقب بفخر الدين الرازي خطيب الري (ت ٦٠٦هـ): "المحصول"، دراسة وتحقيق: الدكتور طه جابر فياض العلواني، ط٣، مؤسسة الرسالة، ١٤١٨ هـ – ١٩٩٧ م، ٥/٥- ٦.

١١٤ أبو محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة الجماعيلي المقدسي ثم الدمشقي الحنبلي، الشهير بابن قدامة المقدسي (ت ٦٢٠هـ): "روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، ط٢، مؤسسة الريّان للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤٢٣هـ-٢٠٠٢م، ١/ ٩٥.

١١٥ عبد الحميد محمد بن باديس الصنهاجي (المتوفى: ١٣٥٩هـ): "مبادئ الأصول، تحقيق الدكتور عمار الطالبي"، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، ١٩٨٠، ص ٢٧.

المبحث السادس
في الأدلة الشرعية لعلم الحكمة الإسلامية
المميزة له عن الفلسفة واللاهوت

قدمنا فيما سبق تعريف علم الحكمة الإسلامية فلا نجد حادة في إعادة تكراره هنا، ولكن نجد ضرورة في تحقيق بعض الإضافات على مفهومه. فنقول إن علم الحكمة الإسلامية شديد القرابة من علم أصول الفقه الإسلامي، فهو يعتمد الأدلة الشرعية التي حددها الأصوليون.

من ذلك ما بينه الدكتور عبد الوهاب خلاف (الأدلة الشرعية)، وهي كما يأتي:

١ – **القرآن:** فهو هو كلام الله الذي نزل به الروح الأمين على قلب رسول الله – صلى الله عليه و آله وسلم – محمد بن عبد الله بألفاظه العربية ومعانيه الحقة، ليكون حجة للرسول على أنه رسول الله ودستوراً للناس يهتدون بهداه، ويتعبدون بتلاوته، وهو المدون بين دفتي المصحف، المبدوء بسورة الفاتحة، المختوم بسورة الناس، المنقول إلينا بالتواتر كتابة ومشافهة جيلاً عن جيل، المحفوظ من أي تغيير أو تبديل، مصداق قول الله سبحانه فيه: { إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ (٩)} [الحجر: ٩] . فمن خواص القرآن أن ألفاظه ومعانيه من عند الله، وأن ألفاظه العربية هي التي أنزلها الله على قلب رسوله، والرسول ما كان إلا تالياً لها ومبلغاً إياها.

٢ – **السنة:** في الاصطلاح الشرعي: "هي ما صدر عن رسول الله – صلى الله عليه وسلم – من قول، أو فعل، أو تقرير". فالسنن القولية: "هي أحاديثه – صلى الله عليه وسلم – التي قالها في مختلف الأغراض والمناسبات، مثل قوله – صلى الله عليه وسلم -: "لا ضرر ولا ضرار"، وقوله – صلى الله عليه وسلم -: "في السائمة زكاة"، وقوله – صلى الله عليه وسلم – عن البحر: "هو الطهور ماؤه، الحل ميتته"، وغير ذلك". والسنن الفعلية: "هي أفعاله – صلى الله عليه وسلم – مثل أدائه الصلوات الخمس بهيئاتها وأركانها، وأدائه مناسك الحج، وقضائه بشاهد واحد ويمين المدعي". والسنن التقريرية: "هي ما أقرّه الرسول – صلى الله عليه وسلم – مما صدر عن بعض أصحابه من أقوال وأفعال بسكوته وعدم إنكاره، أو بموافقته وإظهار استحسانه فيعتبر هذا الإقرار والموافقة عليه صادراً عن الرسول نفسه، مثل ما روي أن صحابيّين خرجا في سفر فحضرتهما الصلاة ولم

يجدا ماء فتيمما وصليا، ثم وجدا الماء في الوقت فأعاد أحدهما ولم يعد الآخر، فلما قصّا أمرهما على الرسول أقرّ كلاَ منهما على ما فعل فقال للذي لم يعد: "أصبت السنة، وأجزأتك صلاتك"، وقال للذي أعاد: "لك الأجر مرتين". ومثل ما روي أنه – صلى الله عليه وسلم – لما بعث معاذ بن جبل إلى اليمن قال له: "بم تقضي؟ " قال: أقضي بكتاب الله، فإن لم أجد فبسنة رسول الله، فإن لم أجد أجتهد برأيي، فأقرّه الرسول – صلى الله عليه وسلم – وقال: "الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضي رسول الله". ١١٦

٣-**الإجماع:** "هو اتفاق جميع المجتهدين من المسلمين في عصر من العصور بعد وفاة الرسول على حكم شرعي في واقعة". فإذا وقعت حادثة وعرضت على جميع المجتهدين من الأمة الإسلامية وقت حدوثها، واتفقوا على حكم فيها سمي اتفاقهم إجماعاً، واعتبر هذا الإجماع على حكم واحد فيها دليلاً على أن هذا الحكم هو الحكم الشرعي في الواقعة، وإنما قيل في التعريف بعد وفاة الرسول؛ لأنه في حياة الرسول هو المرجع التشريعي وحده فلا يتصور اختلاف في حكم شرعي، ولا اتفاق إذ الاتفاق لا يتحقق إلا من عدد.

٤ – **القياس:** "هو إلحاق واقعة لا نص على حكمها بواقعة ورد نص بحكمها، في الحكم الذي ورد به النص، لتساوي الواقعتين في علة هذا الحكم". فإذا دل النص على حكم في واقعة، وعرفت علة هذا الحكم بطريق من الطرق التي تعرف بها علل الأحكام، ثم وجدت واقعة أخرى تساوي واقعة النص في علة تحقق علة الحكم فيها، فإنها تسوي بواقعة النص في حكمها بناء على تساويهما في علته؛ لأن الحكم يوجد حين توجد علته.

٥ – **الاستحسان:** هو في اللغة: "عد الشيء حسناً"، وفي اصطلاح الأصوليين: "هو عدول المجتهد عن مقتضى قياس جلي إلى مقتضى قياس خفي، أو عن حكم كلي إلى حكم استثنائي لدليل انقدح في عقله رجح لديه هذا العدول". فإذا عرضت واقعة ولم يرد نص بحكمها، وفيها وجهتان مختلفتان للنظر إحداهما ظاهرة تقتضي حكماً والأخرى خفية تقتضي حكماً آخر، وقام بنفس المجتهد دليل رجح وجهة النظر الخفية، فعدل عن وجهة النظر الظاهرة فهذا يسمى شرعاً: الاستحسان، وكذلك

[١١٦] عبد الوهاب خلاف (ت ١٣٧٥هـ): "علم أصول الفقه"، مكتبة الدعوة – شباب الأزهر (عن الطبعة الثامنة لدار القلم)، ص ٢٣ – ٣٧.

إذا كان الحكم كلياً، قام بنفس المجتهد دليل يقتضي استثناء جزئية من هذا الحكم الكلي والحكم عليها بحكم آخر، فهذا أيضا يسمى شرعاً الاستحسان. ١١٧

٦- **المصلحة المرسلة:** أي المطلقة، في اصطلاح الأصوليين: "المصلحة التي لم يشرع الشارع حكماً لتحقيقها، ولم يدل دليل شرعي على اعتبارها أو إلغائها، وسميت مطلقة؛ لأنها لم تقيد بدليل اعتبار أو دليل إلغاء، ومثالها المصلحة التي شرع لأجلها الصحابة اتخاذ السجون، أو ضرب النقود، أو إبقاء الأرض الزراعية التي فتحوها في أيدي أهليها ووضع الخراج عليها، أو غير هذا من المصالح التي اقتضتها الضرورات، أو الحاجات أو التحسينات ولم تشرع أحكام لها، ولم يشهد شاهد شرعي باعتبارها أو إلغائها". وتوضيح هذا التعريف أن المقصود من تشريع الأحكام تحقيق مصالح الناس، أي جلب نفع لهم أو دفع ضرر أو رفع حرج عنهم، وإن مصالح الناس لا تنحصر جزئياتها، ولا تتناهى أفرادها وأنها تتجدد بتجدد أحوال الناس، وتتطور باختلاف البيئات، وتشريع الحكم قد يحقق نفعاً في زمن وضرراً في آخر، وفي الزمن الواحد قد يجلب الحكم نفعاً في بيئة ويجلب ضرراً في بيئة أخرى. فالمصالح التي شرع الشارع أحكاماً لتحقيقها، ودل على اعتبارها عللاً لما شرعه، تسمى في اصطلاح الأصوليين: المصالح المعتبرة من الشارع، مثل حفظ حياة الناس، شرع الشارع له إيجاب القصاص من القاتل العامد، وحفظ ما لهم الذي شرع له حد السارق والسارقة. وحفظ عرضهم الذي شرع له حد القاذف والزاني والزانية، فكل من القتل العمد، والسرقة، والقذف، والزنا، وصف مناسب، أي أن تشريع الحكم بناء عليه يحقق مصلحة، وهو معتبر من الشارع؛ لأن الشارع قد بنى الحكم عليه.١١٨

٧- **العرف:** "هو ما تعارفه الناس وساروا عليه، من قول، أو فعل، أو ترك ويسمى العادة". وفي لسان الشرعيين: "لا فرق بين العرف والعادة، فالعرف العملي: مثل تعارف الناس البيع بالتعاطي من غير صيغة لفظية، والعرف القولي: مثل تعارفهم إطلاق الولد على الذكر دون الأنثى، وتعارفهم على أن لا يطلقوا لفظ اللحم على السمك". والعرف يتألف من تعارف الناس على اختلاف طبقاتهم عامتهم، وخاصتهم بخلاف الإجماع فإنه يتكون من اتفاق المجتهدين خاصة، ولا دخل للعامة في تكوينه. أنواعه: العرف نوعان: عرف صحيح وعرف فاسد: فالعرف الصحيح: "هو ما تعارفه الناس، ولا

---

[١١٧] عبد الوهاب خلاف: "علم أصول الفقه"، ص ٤٥، ٥٢، ٧٦.

[١١٨] خلاف: "علم أصول الفقه"، ص ٨٠.

يخالف دليلاً شرعياً ولا يحل محرماً ولا يبطل واجباً، كتعارف الناس عقد الاستصناع، وتعارفهم تقسيم المهر إلى مقدم ومؤخر، وتعارفهم أن الزوجة لا تزف إلى زوجها إلا إذا قبضت جزءاً من مهرها، وتعارفهم أن ما يقدمه الخاطب إلى خطيبته من حلي، وثياب هو هدية لا من المهر". وأما العرف الفاسد: "فهو ما تعارفه الناس، ولكنه يخالف الشرع أو يحل المحرم أو يبطل الواجب، مثل تعارف الناس كثيراً من المنكرات في الموالد والمآتم، وتعارفهم أكل الربا وعقود المقامرة". ١١٩

٨- **الاستصحاب:** هو في اللغة: "اعتبار المصاحبة"، وفي اصطلاح الأصوليين: "هو الحكم على الشيء بالحال التي كان عليها من قبل، حتى يقوم دليل على تغير تلك الحال، أو هو جعل الحكم الذي كان ثابتاً في الماضي باقياً في الحال حتى يقوم دليل على تغيره". فإذا سئل المجتهد عن حكم عقد أو تصرف، ولم يجد نصاً في القرآن أو السنة ولا دليلاً شرعيا على حكمه، حكم بإباحة هذا العقد أو التصرف على أساس أن الأصل في الأشياء الإباحة، وهي الحال التي خلق الله عليها ما في الأرض جميعه، فما لم يقم دليل على تغيرها فالشيء على إباحته الأصلية. وإذا سئل المجتهد عن حكم حيوان أو جماد أو نبات، أو أي طعام أو أي شراب أو عمل من الأعمال، ولم يجد دليلاً شرعياً على حكمه، حكم بإباحته؛ لأن الإباحة هي الأصل ولم يقم دليل على تغيره.١٢٠

٩- **شرع من قبلنا:** إذا قص القرآن أو السنة الصحيحة حكماً من الأحكام الشرعية، التي شرعها الله سبحانه لمن سبقنا من الأمم، على ألسنة رسلهم ونص على أنها مكتوبة علينا، كما كانت مكتوبة عليهم، فلا خلاف في أنها شرع لنا وقانون واجب اتباعه بتقرير شرعنا لها، كقوله تعالى: { يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ (١٨٣) } [البقرة : ١٨٣]. وإذا قص القرآن الكريم أو السنة الصحيحة حكماً من هذه الأحكام، وقام الدليل الشرعي على نسخه ورفعه عنا، فلا خلاف في أنه ليس شرعاً لنا بالدليل الناسخ من شرعنا، مثل ما كان في شريعة موسى من أن العاصي لا يكفر ذنبه إلا أن يقتل نفسه، ومن أن الثوب إذا أصابته نجاسة لا يطهره إلا قطع ما أصيب منه، وغير ذلك من الأحكام التي كانت إصراً حمله الذين من قبلنا ورفعه الله عنا. وموضع الخلاف هو ما قصه علينا الله سبحانه أو رسوله صلى الله عليه وآله وسلم من أحكام الشرائع السابقة، ولم يرد في شرعنا ما يدل على أنه مكتوب

---

[١١٩] عبد الوهاب خلاف: "علم أصول الفقه"، ص ٨٥.

[١٢٠] عبد الوهاب خلاف: "علم أصول الفقه"، ص ٨٧.

علينا كما كتب عليهم، أو أنه مرفوع عنا ومنسوخ كقوله تعالى: { مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا } [المائدة: ٣٢]، وقوله: { وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ فَمَنْ تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَهُ وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ (٤٥) } [المائدة : ٤٥] . فقال جمهور الحنفية وبعض المالكية والشافعية: أنه يكون شرعاً لنا وعلينا اتباعه وتطبيقه، ما دام قد قص علينا ولم يرد في شرعنا ما ينسخه؛ لأنه من الأحكام الإلهية التي شرعها الله سبحانه على ألسنة رسله عليهم الصلاة والسلام، وقصه علينا ولم يدل الدليل على نسخها، فيجب على المكلفين اتباعها. وقال بعض العلماء: إنه لا يكون شرعا لنا؛ لأن شريعتنا ناسخة للشرائع السابقة، إلا إذا ورد في شرعنا ما يقرره، والراجح هو المذهب الأول؛ لأن شريعتنا إنما نسخت من الشرائع السابقة ما يخالفها فقط؛ ولأن قص القرآن علينا حكماً شرعياً سابقاً بدون نص على نسخه هو تشريع لنا ضمنا؛ لأنه حكم إلهي بلغة الرسول إلينا ولم يدل على رفعه عنا؛ ولأن القرآن الكريم مصدق لما بين يديه من التوراة والإنجيل فما لم ينسخ حكماً في أحدهما فهو مقرر له.[١٢١]

١٠- **مذهب الصحابي:** لا خلاف في أن قول الصحابي فيما لا يدرك بالرأي والعقل يكون حجة على المسلمين؛ لأنه لا بد أن يكون قاله عن سماع من الرسول صلى الله عليه وآله وسلم، كقول عائشة رضي الله عنها: "لا يمكث الحمل في بطن أمه أكثر من سنتين قدر ما يتحول ظل المغزل". فمثل هذا ليس مجالاً للاجتهاد والرأي، فإذا صح فمصدره السماع من الرسول صلى الله عليه وآله وسلم، وهو من السنة، وإن كان في ظاهر الأمر من قول الصحابي. ولا خلاف أيضاً في أن قول الصحابي، الذي لم يعرف له مخالف من الصحابة يكون حجة على المسلمين؛ لأن اتفاقهم على حكم في واقعة مع قرب عهدهم بالرسول صلى الله عليه وآله وسلم، وعلمهم بأسرار التشريع واختلافهم في وقائع كثيرة غيرها دليل على استنادهم إلى دليل قاطع، وهذا لما اتفقوا على توريث الجدات السدس كان حكماً واجباً اتباعه، ولم يعرف فيه خلاف بين المسلمين. وإنما الخلاف في قول الصحابي الصادر عن رأيه واجتهاده، ولم تتفق عليه كلمة الصحابة. فقال أبو حنيفة ومن وافقه: إذا لم أجد في كتاب الله ولا سنة رسوله، أخذت بقول أصحابه من شئت وأدع قول من

[١٢١] عبد الوهاب خلاف: "علم أصول الفقه"، ص ٨٩.

شئت، ثم لا أخرج عن قولهم إلى غيره. فالإمام أبو حنيفة لا يرى رأي واحد معين منهم حجة، فله أن يأخذ برأي من شاء منهم، ولكنه لا يسوغ مخالفة آرائهم جميعاً. فهو لا يسوغ القياس في الواقعة ما دام للصحابة فيها فتوى، بل يأخذ فيها بأي قول من أقوالهم. ولعل من وجهته أن اختلاف الصحابة في حكم الواقعة إلى قولين إجماع منهم على أنه لا ثالث، واختلافهم إلى ثلاثة أقوال إجماع منهم على أنه لا رابع، فالخروج عن أقوالهم جميعًا خروج عن إجماعهم. وظاهر كلام الإمام الشافعي أنه لا يرى رأي أحد معين منهم حجة، ويسوغ مخالفة آرائهم جميعاً، والاجتهاد في استنباط رأي آخر؛ لأنها مجموعة آراء اجتهادية فردية لغير معصومين، وكما جاز للصحابي أن يخالف الصحابي يجوز لمن بعدهما من المجتهدين أن يخالفهما، ولهذا قال الشافعي: "لا يجوز الحكم أو الإفتاء إلا من جهة خبر لازم، وذلك الكتاب أو السنة، أو ما قاله أهل العلم لا يختلفون فيه، أو قياس على بعض هذا".[١٢٢]

هذه الأدلة الشرعية لعلم الحكمة الإسلامية إحدى المميزات له عن الفلسفة فبعد أن قدمنا تعاريف الفلسفة أعلاه، لا نجد ضرورة في إعادة تكرارها هنا، المهم الفرق بين علم الحكمة الإسلامية والفلسفة يكمن في أن البحث الفلسفي بحث يستند إلى العقل العام بدون أن ينضبط بضوابط الكتاب والسنة أما أهم خصائص علم الحكمة الإسلامية فهو الانضباط بالقواعد والمفاهيم والضوابط التي جاء بها الكتاب والسنة.

وهذا ما يميز علم الحكمة الإسلامية عما يسمى بعلم اللاهوت، فقد جاء في معجم صليبا الفلسفي : " علم اللاهوت هو العلم الذي يبحث في الله وصفاته وعلائقه بالعلم والإنسان . ويرادفه علم التوحيد، وعلم الكلام، وعلم الربوبية"، وأقسامه كما يرد في نفس المعجم : "علم اللاهوت الطبيعي **la théologie naturelle**، المبني على التجربة والعقل، وعلم اللاهوت الديني أو الاعتقادي **la théologie révélée ou dogmatique**، المبني على الوحي، أي كلام الله المحفوظ في الكتب المقدسة "[١٢٣] .

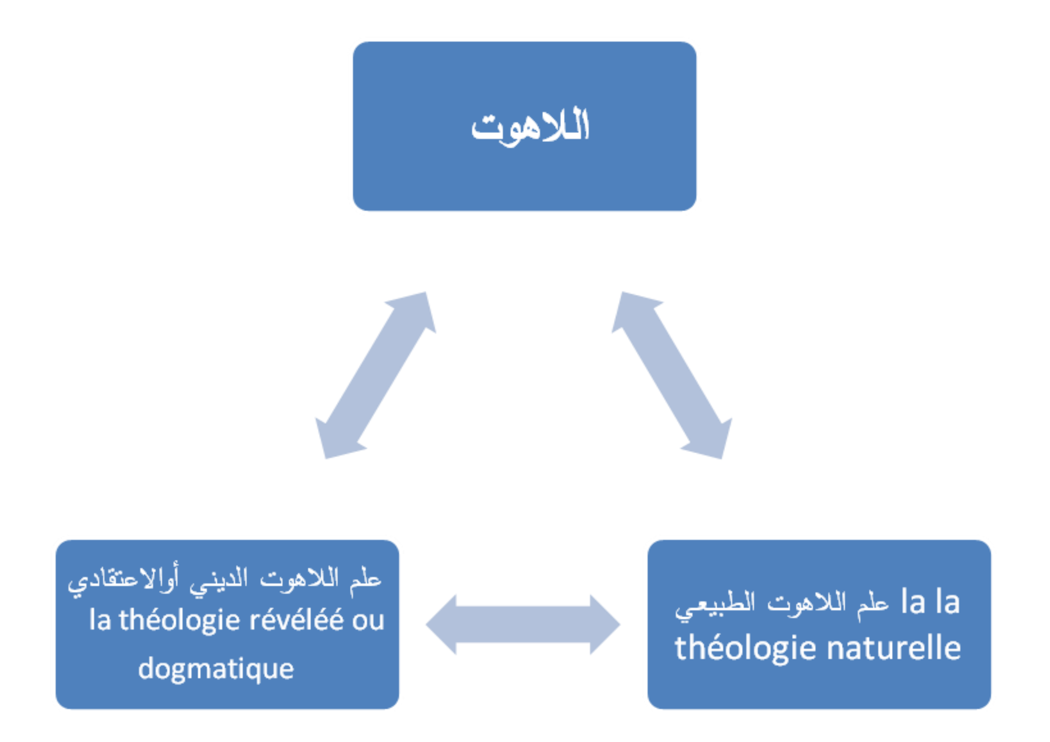
إذن اللاهوت بموجب نص صليبا المتقدم يشمل ما يأتي:

---

[١٢٢] عبد الوهاب خلاف: "علم أصول الفقه"، ص ٩٠-٩١.

[١٢٣] الدكتور جميل صليبا : " المعجم الفلسفي "، ٢/٢٧٧ . وللتوسع في دراسة مفهوم اللاهوت، يراجع:
William C. Placher, Ed., Essentials of Christian Theology (Kentucky: Westminster John Knox Press, 2003); Milliard J. Erickson, Christian Theology (Miami: Baker Book, 2007); David Bagchi and David C. Steinmetz, Eds., the Cambridge Companion to Reformation Theology (Cambridge: Cambridge University Press, 2004).





مخطط عن علم اللاهوت

علم الحكمة الإسلامية في تعريفنا السابق له هو: " عملية استخلاص القوانين الكلية بواسطة الاستنباط العقلي من الوحي (نص القرآن والحديث) بعد تشخيص المتغير النسبي أو الجزئي، من خلال الملاحظة البيانية للوقائع، ومحاولة تحديد المشكلات ومعالجتها بنفس طريقة استخلاص القوانين الكلية" يعطي فروقاً إضافية بينه وبين ما يسمى باللاهوت.

اللاهوت الديني أو الاعتقادي، بحسب فهمي لنص صليبا، هو عملية التفسير النظري فقط للنص الديني، وتقتصر مهمته على تفسير النص تفسيراً عقلانياً نظرياً، أما علم الحكمة الإسلامية فهو معني (بالعلم والعمل كليهما) أي بفهم النص وتطبيقه.

المبحث الثامن

من الإيمان بالله إلى فهم الإنسان والعالم

سوف يتسع مجال علم الحكمة الإسلامية بصورة كبيرة، لتشمل زائداً على الفعاليات الوظيفية في تعريفي السابق له، مهمة دراسة الأبعاد الكبرى لكل فكر، والداخلة في النظرية المعرفية المؤسسة له بصورة كلية أو شاملة، وهي (الإنسان، العالم)، على ضوء الإيمان بالله[١٢٤]. فالله سبحانه البعد الأول في النظرية المعرفية والعلمية لعلم الحكمة لإسلامية، والذي سيوسع من مجالاته الدراسية لتشمل موضوعات أخرى كثيرة لا حصر لها تقدم بها وجهة النظر الإسلامية المعرفية تجاه الموضوعات الكبرى (الإنسان والعالم)، أو تجاه الموضوعات الفلسفية العديدة، مثل: نظرية المعرفة، المنطق، علم الجمال، فلسفة الأخلاق، الميتافيزيقيا، والتوسع في دراسة للإنسان، مع الأخذ بنظر الاعتبار جملة من العلوم الإنسانية مثل: علم النفس، علم الاجتماع، الاقتصاد، البيولوجيا الإنسانية، إذ تشير الأخيرة إلى عدد من الاستخدامات المعاصرة أو آخر المنجزات العلمية في المجال الحيوي مثل : الاستنساخ البيولوجي، الهندسة الوراثية، علم الجينات. بالإضافة إلى علوم أخرى تقع في دائرة الدراسة للإنسان، مثل: الأنثربولوجيا، والإثنولوجيا، وغيرها. وفي مجال العالم سوف يتوسع علم الحكمة الإسلامية في مجال تقديم أبعاد جديدة لفهم الطبيعية من خلال توسيع المستويات العلمية لدراسة الطبيعة ذاتها،على أساس الاستفادة من جملة علوم مهمة أخرى في هذا المجال، منها : التاريخ الطويل لفلسفة الطبيعة، البيولوجيا، الجغرافية، علم الإحاثة أو علم المطمورات الأرضية، والآركيولوجيا أو علم الآثار، وغيرها ..الخ.

المنهج العلمي في علم الحكمة الإسلامية يدرس هذه الأبعاد كلها وبدقة متناهية، بعدها يتحول إلى المنهج التركيبي أو الطريقة التركيبية في دراسة الأبعاد الكبرى للفكر الإنساني المؤسسة لنظريتها المعرفية (الإنسان، العالم) من خلال دراسة علاقة كل بعد بالآخر، وعلى ضوء الإيمان بالله.

من ضروريات المنهج الجديد لعلم الحكمة الإسلامية بحسب أطروحتنا العلمية هذه، وضع الفصلة التمييزية بين الوحي والإيديولوجي أو الفلسفي، وهذا به تمييز كل الوحي ذاته عن غيره، الوحي الإلهي ليس

[١٢٤] بهذه الطريقة نعتقد أننا قد حققنا تجديداً في الموضوع أعلاه على طريقة الدراسة التقليدية في الفكر الإسلامي له. ينظر حولها: د. محمد جلال شرف: "الله والعالم والإنسان في الفكر الإسلامي"، دار النهضة العربية، بيروت، بدون تاريخ.

إيديولوجيا أو فلسفة، إنه وحي الهي١٢٥، على ذلك فسوف يقوم علم الحكمة الإسلامية من ضمن أعمال منهجه الجديد بالتمييز بين الوحي وبين الأبعاد الإيديولوجية المؤسسة للأفكار الإسلامية الناتجة عنها، من خلال المنظومة المعرفية المترابطة التي يقدمها الإسلام أو المفاهيم العامة الكلية الشاملة، وكون الوحي في اعتقادنا مستوعباً لتفسيرات لا نهائية، وبين الفلسفي البحت والمحض، الذي يقوم بفحص الأشياء من داخلها، بشكل محض ومجرد بالاستكشاف الذري للأشياء، المعرفية ككل، بعدها يحاول علم الحكمة الإسلامية بعد الدراسة الدقيقة للأبعاد المذكورة: أي الإنسان والعالم، وكذلك للمسميات:الوحي، الفلسفة، الإيديولوجيا، أن يعيد تركيب علاقات المقولات، خصوصاً بينها وبين الوحي، باعتباره المهيمن عليها، هذا ما تقتضيه المعرفة العلمية في علم الحكمة الإسلامية، الذي يقوم بدراستها معرفياً ثم إلى مد خطوط الاتصال بين المفاهيم الكلية والتصورات الشاملة التي يقدمها الوحي الإسلامي (القرآن والحديث)، وبين النتائج المستخلصة من دراستها المعرفية الداخلة في أنظمتها المكونة لها.١٢٦

---

[١٢٥] الدكتور محسن عبد الحميد : " الفكر الإسلامي – تقويمه وتجديده "، ص ٣، ومحاضرة شفهية له بعنوان : "خصائص الفكر الإسلامي الحديث "، بغداد ١٩٩٦م .

[١٢٦] بهذه الطريقة يمكن أن نفهم جملة من الأبحاث والدراسات العلمية حول الأبعاد المذكورة أعلاه: ريمون بودون: "أبحاث في النظرية العامة في العقلانية: العمل الاجتماعي والحس المشترك"، ترجمة د. جورج سليمان، مراجعة سميرة ريشا، ط١، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ٢٠١٢م، روجيه كايوا: "الإنسان والمقدس"، ترجمة سميرة ريشا، ط١، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ٢٠١٠ م، تشارلز داروين: "التعبير عن العواطف عند الإنسان والحيوانات"، ترجمة د. محمد عبد الستار الشيخلي، ط١، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ٢٠١٠ م، ليون م. ليديرمان، كريستوفر ت. هيل: "التناظر والكون الجميل"، ترجمة نضال شمعون، ط١، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ٢٠٠٩ م، برايان غرين: "الكون الأنيق: الأوتار الفائقة، والأبعاد الدفينة، والبحث عن النظرية النهائية"، ترجمة د. فتح الله الشيخ، مراجعة د. أحمد عبد الله السماحي، ط١، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ٢٠٠٥ م، جويل دو روزناي: "مغامرة الكائن الحي"، ترجمة د. أحمد ذياب، ط١، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ٢٠٠٣ م، لويس دومون: "مقالات في الفردانية: منظور أنثروبولوجي للإيديولوجية الحديثة"، ترجمة د. بدر الدين عردوكي، ط١، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ٢٠٠٦ م.

المنهاج الثالث

من الوحي إلى المنهج
تطبيقات منهاجية معاصرة
في ضوء علم الحكمة الإسلامية

توطئة:

بعد أن قمنا بتوضيح المنهج العلمي في علم الحكمة الإسلامية خلال الأبحاث المتقدمة، نصل إلى تطبيقات معاصرة للمنهج العلمي في علم الحكمة الإسلامية، من الوحي إلى المنهج، بقصد التواصل مع الوحي الذي مررنا به من خلال آيات الله المباركات، وسنة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، ثم في فهم المسلمين له، خصوصاً الخلفاء الراشدين رضي الله عنه، لنصل أخيراً إلى التطبيق لهذا المنهج على قضايا العصر، وهذا الوصول مقصود، لأنه يأتي في سياق منهج التجديد الإسلامي الذي يشتغل على فهم الوحي (الكتاب والسنة) والعيش في السيرة النبوية وفي تاريخ الخلفاء الراشدين والصحابة رضوان الله عليهم وتابعيهم بإحسان إلى يوم الدين، لكي يصل إلى دراسة مشكلات العصر، تشخيصاً أولاً ثم الاجتهاد في إيجاد الحلول والمعالجات النقدية الجذرية لها، ومن أجل هذا الغاية سيتم التوسع فيما يأتي في تطبيقات معاصرة للمنهج على ضوء علم الحكمة الإسلامية، كما أسلفنا.

المبحث الأول

في المعرفة

ملاحظات أولى حول نظرية المعرفة الخاصة بعلم الحكمة الإسلامية

لابد من الإشارة إلى أن هذا المحور لا يمثل تنظيراً كاملاً أو شبه كامل لنظرية المعرفة في علم الحكمة الإسلامية، والتي آمل أن تكون، أي نظرية المعرفة، موضوعاً تفصيلياً لدراسة مطولة لاحقة في عمل آخر، إن شاء الله. [١٢٧]

يرى جون ديوي أن تاريخ الفلسفة يشير إلى أن أنماط الأنساق الفلسفية قد طور كل منها طريقته الخاصة في تفسير الصور والعلاقات المنطقية، وهذا ما قسّم الفلسفة من ناحية عامة وأنساقها الجزئية تخصيصاً إلى فلسفة كونية وميتافيزيقية من جهة من جهة وابستيمولوجيا أو نظرية المعرفة من جهة أخرى[١٢٨].

أقول بناء على هذا المنطق التمهيدي، من خلال الإشارة التاريخية إلى الخصوصية المعرفية للأنماط النسقية في علم الحكمة الإسلامية، يحتم عليه تقديم المفهوم الخاص بالحكمة الإسلامية بما يحافظ على خصوصية النسق الفكري البناءات المنهجية المعرفية الخاصة.

لا أريد أن أكرر التحديدات الإضافية لمفهوم الحكمة الإسلامية، فقد سبقت الإشارة إلى التحليلات اللغوية المتقدمة، ودراسة المحتوى الداخلي من الناحية اللغوية والاصطلاحية، فقد سبقت الإشارة إلى التحليلات المذكورة، ولا أريد أن أوسع مجال التحليل لدراسة الأبعاد الخاصة للفلسفة الإسلامية، والتي

---

[١٢٧] عن نظرية المعرفة بشكل عام، يراجع:

Keith Lehrer, Theory of Knowledge (Colorado: Westview Press, 2000); P. Coffey, Epistemology of the Theory of Knowledge: An Introduction to General Metaphysics (London: Longmans, Green and Co., 1917); Jean-François Perrin, Pour une théorie de la connaissance juridique (Genève-Paris: Librairie DROZ, 1979); Reinhold Rieger, Interpretation und Wissen (Berlin: Walter de Gruyter, 1988).

[١٢٨] جون ديوي : " المنطق – نظرية البحث " ، بدون معلومات أخرى للنشر، ص ٧٧٧ . لمزيد من المتابعة عن نظرية المعرفة عند جون ديوي، ينظر:

John Dewey, The Significance of the Problem of Knowledge, (Chicago: the University of Chicago Press, 1897); John R. Shook, Dewey's Empirical Theory of Knowledge and Reality (Tennessee: Vanderbilt University Press, 2000).

تشمل دراسة الإشكاليات العقلية في فهم النص والتي بحثتها في كتاب سابق بشكل مستفيض[١٢٩]، الذي يعنيني هنا تقديم إطار عام أو ملاحظات أولية، كما تقدم، عن هذه النظرية، المعرفية ،مع التركيز على الأبعاد العامة والكلية لها(أي الإنسان، العالم) على ضوء التوحيد. من خلال بحث ما يأتي:

١- الدينية :

بدءاً، أهم خصوصية من خصوصيات المعرفة الإسلامية هي الخاصية الدينية، إذ هي (نظرية معرفية متدينة).

وردت مفردة الدين في القرآن الكريم، وورودها فيه يشكل الأساس لنظرية المعرفة الدينية للحكمة الإسلامية، ونأخذ فيما يأتي نماذج من هذه المفردة القرآنية الكريمة:

قال الله تعالى: { مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ (٤) } [الفاتحة: ٤]. وقال تعالى: { وَوَصَّى بِهَا إِبْرَاهِيمُ بَنِيهِ وَيَعْقُوبُ يَا بَنِيَّ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَى لَكُمُ الدِّينَ فَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ (١٣٢) } [البقرة : ١٣٢]. وقال تعالى: { لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ } [البقرة : ٢٥٦]. وقال تعالى: { إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ } [آل عمران : ١٩]. وقال سبحانه: { وَأَنْ أَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا وَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُشْرِكِينَ (١٠٥) } [يونس : ١٠٥]. وقال جل شأنه: { إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ (٤٠) } [يوسف: ٤٠]، وقال تعالى: { وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ } [الحج : ٧٨]، وقال تعالى: { فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ (٣٠) } [الروم : ٣٠]، وقال تعالى: { فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ الْقَيِّمِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَ يَوْمٌ لَا مَرَدَّ لَهُ مِنَ اللَّهِ يَوْمَئِذٍ يَصَّدَّعُونَ (٤٣) } [الروم : ٤٣]، وقال تعالى: { إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ فَاعْبُدِ اللَّهَ مُخْلِصًا لَهُ الدِّينَ (٢) أَلَا لِلَّهِ الدِّينُ الْخَالِصُ وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى إِنَّ اللَّهَ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ فِي مَا هُمْ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي مَنْ هُوَ كَاذِبٌ كَفَّارٌ (٣) } [الزمر : ٢-٣]، وقال تعالى: { قُلْ إِنِّي أُمِرْتُ أَنْ أَعْبُدَ اللَّهَ مُخْلِصًا لَهُ الدِّينَ (١١) } [الزمر : ١١]، وقال تعالى: { فَادْعُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ (١٤) } [الزمر : ١٤]، وقال تعالى: { هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَكَفَى بِاللَّهِ شَهِيدًا (٢٨) } [الفتح : ٢٨]، وقال سبحانه: { هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ (٩) } [الصف : ٩].

[١٢٩] ينظر رواء محمود حسين: "مشكلة النص والعقل في الفلسفة الإسلامية: دراسات منتخبة"، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٦.

كما وردت مفردة الدين في السنة النبوية، من ذلك:

عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الخُدْرِيِّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، أَنَّهُ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «يُوشِكُ أَنْ يَكُونَ خَيْرَ مَالِ المُسْلِمِ غَنَمٌ يَتْبَعُ بِهَا شَعَفَ الجِبَالِ وَمَوَاقِعَ القَطْرِ، يَفِرُّ بِدِينِهِ مِنَ الفِتَنِ». ١٣٠

وعَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «إِنَّ الدِّينَ يُسْرٌ، وَلَنْ يُشَادَّ الدِّينَ أَحَدٌ إِلَّا غَلَبَهُ، فَسَدِّدُوا وَقَارِبُوا، وَأَبْشِرُوا، وَاسْتَعِينُوا بِالْغَدْوَةِ وَالرَّوْحَةِ وَشَيْءٍ مِنَ الدُّلْجَةِ». ١٣١

وعَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «إِنَّ الدِّينَ يُسْرٌ، وَلَنْ يُشَادَّ الدِّينَ أَحَدٌ إِلَّا غَلَبَهُ، فَسَدِّدُوا وَقَارِبُوا، وَأَبْشِرُوا، وَاسْتَعِينُوا بِالْغَدْوَةِ وَالرَّوْحَةِ وَشَيْءٍ مِنَ الدُّلْجَةِ». ١٣٢

وعَنْ تَمِيمٍ الدَّارِيِّ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قَالَ: «الدِّينُ النَّصِيحَةُ» قُلْنَا: لِمَنْ؟ قَالَ: «لِلَّهِ وَلِكِتَابِهِ وَلِرَسُولِهِ وَلِأَئِمَّةِ الْمُسْلِمِينَ وَعَامَّتِهِمْ». ١٣٣

وعَنْ جَابِرِ بْنِ سَمُرَةَ، قَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: «لَا يَزَالُ هَذَا الدِّينُ قَائِمًا حَتَّى يَكُونَ عَلَيْكُمُ اثْنَا عَشَرَ خَلِيفَةً، كُلُّهُمْ تَجْتَمِعُ عَلَيْهِ الْأُمَّةُ» ، فَسَمِعْتُ كَلَامًا مِنَ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَمْ أَفْهَمْهُ، قُلْتُ لِأَبِي: مَا يَقُولُ؟ قَالَ: «كُلُّهُمْ مِنْ قُرَيْشٍ». ١٣٤

وعن كَثِيرُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرِو بْنِ عَوْفِ بْنِ زَيْدِ بْنِ مِلْحَةَ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ جَدِّهِ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «إِنَّ الدِّينَ لَيَأْرِزُ إِلَى الحِجَازِ كَمَا تَأْرِزُ الحَيَّةُ إِلَى جُحْرِهَا، وَلَيَعْقِلَنَّ الدِّينُ مِنَ الحِجَازِ مَعْقِلَ الأُرْوِيَّةِ مِنْ رَأْسِ الجَبَلِ، إِنَّ الدِّينَ بَدَأَ غَرِيبًا وَيَرْجِعُ غَرِيبًا، فَطُوبَى لِلْغُرَبَاءِ الَّذِينَ يُصْلِحُونَ مَا أَفْسَدَ النَّاسُ مِنْ بَعْدِي مِنْ سُنَّتِي» : «هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ». ١٣٥

يقول الدكتور طه عبد الرحمن عن الفاعلية الدينية في المعرفة الإسلامية:

" مبدأ التكامل يروث شمول التشهيد بفضل معنى "الوحدانية" المأخوذ... من هذه الذاكرة الأولى، فما كان بمقدور الفاعل الديني أن يشهد الاتساق في معاني الأحكام ومبانيها، ويشهد الاتساع في الأفعال المحكوم عليها وأشكال الحكم عليها، أي أن يشهد الوحدة الشاملة للدين لولا أن ذاكرته تختزن معنى الوحدانية، وتختزن شهادته بها، وهو ما زال في عالم الغيب، وبيان ذلك أن لهذا الشهود مرتبتين اثنتين: أولاهما أن

١٣٠ صحيح البخاري، ١ / ١٣، حديث (١٩).

١٣١ نفسه، ١ / ١٦، حديث (٣٩).

١٣٢ نفسه، ١/ ١٦، حديث (٣٩).

١٣٣ صحيح مسلم، ١ / ٧٤، حديث (٥٥).

١٣٤ سنن أبي داود، ٤ / ١٠٦، حديث (٤٢٧٩).

١٣٥ سنن الترمذي، ١٨/٥، (حديث ٢٦٣٠).

الفاعل الديني لا يشهد الوحدة الدينية الشاملة، حتى يقدر على أن يشهد الوحدانية متجلية في الأقوال التشريعية، فضلاً عن شهود لها وهي متجلية في الأفعال التكوينية، إذ كل قول من هذه الأقوال المنطوية على الأحكام ينطق بوحدانية الله كما أن كل فعل من الأفعال التكوينية يكشف عن هذه الوحدانية، والمرتبة الثانية، أن الفاعل الديني لا يشهد وحدانية الله في الأحكام، حتى يقدر على أن يتذكر شهادته الأولى بهذه الوحدانية، فيلزم من كل هذا أن الفاعل الديني، عندما يشهد وحدة أحكام الدين، اتساقاً واتساعاً، فهو إنما يشهد تذكره لشهادته بوحدانية الله في عالم الغيب، لكن مع نزول هذا الفاعل الديني هذه الرتبة الشهودية، لم يزل تشهيده دون رتبة الشمول، لأنه ما يزال ينسب شهوده إلى نفسه، في حين أن كمال الشهود لوحدانية الإله لا يترك مجالاً لنسبة غير النسبة الإلهية، لذلك، لا شمول للتشهيد، حتى لا يبقى شيء إلا ويتنزل فيه العالم الغيبي، فيغدو كل ما ينسب إلى العالم المرئي منسوباً إلى بالأصالة إلى العالم الغيبي، فإذا شهد الفاعل وحدة الأحكام، فالأصل أنه أشهد هذه الوحدانية، وإذا تذكر شهادته الأولى، فالأصل أنه ذكر هذه الشهادة، بحيث تكون حقيقة شهوده أنه إشهاد، وحقيقة تذكره أنه تذكير، وعندما ترتقي الصلة بين العالم المرئي والعالم الغيبي إلى هذه الرتبة السنية، فإن تكامل الدين يبلغ غايته، لأنه لا مجال فيه، حينذاك لغير وحدانية الله، فليس بعد الوحدانية إلا الشرك، وليس بعد الله إلا الطاغوت". ١٣٦

إن الدين، بحسب الدكتور أحمد محمود صبحي، في مجال تأثيره بالحضارة الإسلامية هو" المحور المركزي للحضارة العربية الإسلامية، أمكنه أن يؤثر على كل مظهر يبدو بعيداً كل البعد عن الدين، كما لاحظ ذلك اشبنجلر، فجاء التعبير الفني في الحضارة الإسلامية متمثلاً في الزخرفة: خطوط مجردة لأن إله المسلمين مفارق منزه عن التشبه والتجسيم، ونفر المزاج الإسلامي من النحت لا لقرب عهد المسلمين الأوائل بعبادة الأوثان، كما يقال، وإنما لما في النحت من تعبير عن التجسيد لا يلائم المزاج الإسلامي" ١٣٧، ويشير إلى أن الدين كان الدافع ليس إلى تأسيس العلوم الدينية واللغوية فحسب، بل إلى تأسيس علوم صرفة مثل

---

[١٣٦] طه عبد الرحمن: "روح الدين: من ضيق العلمانية إلى سعة الائتمانية"، ط٢، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ٢٠١٢م، ص ٧١.

[١٣٧] الدكتور احمد محمود صبحي : " زكي نجيب وإشكالية الأصالة والمعاصرة "، دراسة منشورة في كتاب :" زكي نجيب محمود مفكراً عربياً ورائداً للاتجاه العلمي التنويري، كتاب تذكاري، إشراف وتصدير الدكتور عاطف العراقي، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، مصر، ٢٠٠١م، ص ١٦١–١٦٢ . وعن الكيمياء في الحضارة الإسلامية، ينظر: جورج قنواتي: "الخيمياء العربية"، بحث منشور: في كتاب: "موسوعة تاريخ العلوم العربية"، الجزء الثالث: "التقانة، الكيمياء، علوم الحياة، الهندسة المدنية والميكانيكا، الجغرافيا الإنسانية، الفلاحة، الكيمياء، الطب"، إشراف رشدي راشد، بمعاونة ريجيس مورلون، ط٢، مركز دراسات الوحدة العربية، ص ٢٠٠٥م، ص ١٠٨٩ – ١١٢٦، وينظر: الدكتور زكي نجيب محمود: "جابر بن حيان"، وزارة الثقافة، مصر، بدون تاريخ، وينظر جابر بن حيان: "كتاب الخواص"، مخطوط، مكتبة جامعة الرياض، قسم المخطوطات، الرقم (٢٧٩٧)، ١٣٥ ورقة.

الكيمياء، والذي تأسس بسبب من الدين، فقد وجه الإمام جعفر الصادق تلميذه جابر بن حيان إلى الكيمياء، فهو إمام دين يرشد إلى علم مدني بحت، ويسند ظهور الكيمياء إلى تصور آخر، وهو أن الاعتقاد كان سائداً تحت تأثير أرسطو بأن الجوهر لا يتغير، فالتغير يطرأ على الأعراض وحدها، وهذا ما منع قيام علم الكيمياء في الحضارة الإغريقية، أما في الحضارة الإسلامية فقد ساد مبدآن: الأول: انبثاق الضد عن الضد: قال تعالى: { وَتُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَتُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ } [آل عمران :٢٧]، من بين فرث ودم يخرج لبن خالص سائغاً للشاربين، فيخرج اللبن الحليب الصافي من بين قاذورات المعدة، وفي مجال الفقه حرمت الخمرة المسكرة الحرام التي تستخرج من العنب غير مسكر الحلال، والمسك الطاهر زكي الرائحة يستخلص من دم الغزال، وتستخرج الأسمدة من روث البهائم، أما المبدأ الثاني ترتب على الأول وهو أساس علم الكيمياء، كما يقول، وبه قال جابر بن حيان : " إن الاختلاف بين المركبات ليس اختلافاً كيفياً وإنما هو اختلاف كمي، راجع إلى اختلاف النسب والمقادير، إذ لو كان كيفياً لما أمكن لضد أن ينبثق عن ضد " [١٣٨].

أهم الأبعاد في نظرية المعرفة في علم الحكمة الإسلامية هو بعد التوحيد والإيمان بالله سبحانه. وقد حددت نظرية المعرفة الفلسفية طريقتها في معرفة الله سبحانه.

حدد د. جميل صليبا في "المعجم الفلسفي" عدداً من المفاهيم الفلسفية والأخلاقية والمنطقية لاسم الله سبحانه:

١- الله: " علم دال على الإله الحق دلالة جامعة لمعنى الأسماء الحسنى ".

٢- المعنى الأخلاقي في كلمة (الله) : "وهو الاعتقاد أن الله مصدر جميع القيم الأخلاقية، لأنك إذا فرضته غير موجود، لم تستطع أن تبني نظام الأخلاق على أساس ثابت، ولا أن تفسر معنى العقاب والثواب، تحقق اقتران الفضيلة بالسعادة، فالله أساس الأخلاق، لأنه لا خيرية للشيء بذاته قبل إرادة الله التي خلقته وأمرت به ..".

٣- المعنى المنطقي لكلمة (الله) : "وهو القول إن الله مصدر نظام العالم ومبدأ العقل، والأساس الذي يضمن مطابقة الحقائق التي في الأذهان للأشياء الموجودة في الأعيان، ومعنى ذلك أنه لامعقولية للحقائق الأبدية المطلقة إلا بنسبتها إلى الله، لأنه الموجود الحق الباقي بقاء أبدياً. وكل حقيقة لا تنسب إليه فهي حقيقة متغيرة وزائلة".

[١٣٨] الدكتور احمد محمود صبحي :" زكي نجيب وإشكالية الأصالة والمعاصرة "، ص١٦٢ .

٤- المعنى الوجودي لكلمة (الله) : " وهو القول إن الله مبدأ العلم وغايته، ومصدر وجود الكون وضابط الكل" ١٣٩.

وانطلق ديكارت من خلال أدلته العقلية لإثبات وجود الله، وكما يأتي:

١- أنا ناقص، كيف أستطيع استحداث فكرة الكامل؟ والتي تعبر عن موجود حاصل على جميع الكمالات واللانهائية، والعكس أيضاً وارد هنا، لأنني أتصور النقص والتناهي بالحد من الكمال واللاتناهي، واستدل على نقصي من خلال فكرة اللاناقص، على ذلك فهذه الفكرة ليست حادثة وإنما هي فطرية بسيطة.

٢- فكرة الكامل تتضمن وجوب الوجود بالضرورة، لأن الوجود الكمال، ولو كان الكامل غير موجود لانتفت عنه واحدة من صفات الكمال (وهي الوجود)، فالوجود لازم من فكرة الكامل، والوجود بالنسبة له محمول ذاتي لا يمكن فصله عن الماهية، كما لا يمكن فصل فكرة الوادي عن الجبل.

٣- لا يمكن أن تصدر فكرة الله، من حيث هو موجود كامل حاصل على جميع الكمالات النهائية، من موجود آخر يتمتع بنفس الصفات الكمالية اللانهائية، فالله موجود كامل بالفعل، وكمالية وجوده الفعلية، تفوق الاكتساب التدريجي للكمال، و"من جهة ثانية ليس يمكن تحقيق اللامتناهي بزيادات متتالية، إذ إن كل ما هو متناه فهو قابل لزيادة دائماً، فالظن بأن موجوداً متناهياً يستطيع الوصول التدريجي إلى اللامتناهي هو ظن متناقض، وأخيراً العلة التي بالقوة ليست شيئاً وليست علة والحقيقة الموضوعية لفكرة ما تتطلب علة بالفعل".

٤- علة الوجود الإنساني : يستمد هذا الدليل مقوماته من فكرة الكمال اللانهائي الحاصلة للكمال، إذ لو كنت أوجدت نفسي لكنت أردت لها كمال الوجود، ولكني ناقص، إذن لابد من وجود موجود كامل أوجدني١٤٠.

---

١٣٩ الدكتور جميل صليبا : " المعجم الفلسفي "،١/١٢٧ – ١٢٨ .

١٤٠ تلاحظ أدلة ديكارت لإثبات وجود الله عند يوسف كرم : " تاريخ الفلسفة الحديثة "، ص ٧٣ – ٧٥. لمزيد من المتابعة عن الفلسفة الديكارتية، ينظر: رنيه ديكارت: "تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى تثبت أن الله موجود وأن نفس الإنسان تتميز من جسمه"، ترجمة د. كمال الحاج، ط٤، منشورات عويدات، بيروت – باريس، ١٩٨٨ م، رينيه ديكارت: "مقال عن المنهج"، ترجمة محمود محمد الخضيري، مراجعة وتقديم الدكتور محمد مصطفى حلمي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٥ م، د. محمد عثمان الخشت: "أقنعة ديكارت العقلانية تتساقط"، ط١، دار قباء، القاهرة، ١٩٩٨م، د. مهدي فضل الله: "فلسفة ديكارت ومنهجه: دراسة تحليلية نقدية"، ط٣، دار الطليعة، بيروت، ١٩٩٦ م، جنفياف روديس لويس: "ديكارت والعقلانية"، مع مقدمة من المؤلف خاصة بالطبعة العربية، ترجمة عبده الحلو، ط٤، منشورات عويدات، بيروت – باريس، ١٩٨٨م، د. نجيب بلدي: "ديكارت"، ط٢، دار المعارف، مصر، بدون تاريخ، (نوابغ الفكر الغربي: ١٢)، د. راوية عبد المنعم سعيد: "ديكارت أو الفلسفة العقلانية"، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٨٩ م، د. عبد الوهاب جعفر: "أضواء على الفلسفة الديكارتية"، بدون بيانات أخرى للنشر. وانظر أيضاً:

أما رسل فيجعل الذات أساساً في الاستدلال على الدين إثباتاً أو نفياً١٤١.

في حين يصل نقولا دي كوسا (١٤٠١- ١٤٦٤م) إلى المعرفة بالله بتحليل المعرفة بطريقة الأفلاطونيين، إذ ترد المعرفة الكثرة إلى الوحدة، إذ هي تركيب وتوحيد، فالمعرفة الحسية بالله عنده هي معرفة ناقصة، لأن الحواس تقبل الإحساسات متفرقة، وتدرك الأجسام إدراكاً غامضاً، لكن توحيد الله يقوم بعملية تكوين معاني الأنواع والأجناس، فيرد الجزئيات إلى ماهيات، وينظمها في قضايا وفقاً لمبدأ عدم التناقض، وهذا هو عمل العقل الاستدلالي .. التوحيد أقصاه في الحدس، فتبطل بذلك قيمة مبدأ التناقض بين الوحدة والكثرة، إذ ترد الكثرة إلى الوحدة، لا بطريقة فلسفة وحدة الوجود، التي ترى الواحد متحداً بكل شيء، كما اتهم نقولا دي كوسا بها وأنكر التهمة١٤٢، لكن الكثرة عندي تؤدي إلى الوحدة أي وحدانية الله، من خلال أن الكثرة دليل الوحدة، فالتنوع الكوني العام، من أجرام وأفلاك سماوية، إلى التنوع المشاهد على الأرض من نبات وحيوان وجماد، إلى الطبائع الأربعة التي هي : الماء، والهواء، والتراب، والنار، من (الذرة) إلى (الكون)، كل هذه الكثرة عندي تؤدي إلى الوحدة (وحدانية الله) من حيث إن الوحدة هي التي خلقتها وأبدعتها.

معرفة الله في علم الحكمة الإسلامية:

الوحي (أي القرآن الكريم والسنة النبوية) هو أفضل طريق لمعرفة الله سبحانه، وهذا ما يقرره علم الحكمة الإسلامية ١٤٣.

قال تعالى: { قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ (١) اللَّهُ الصَّمَدُ (٢) لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ (٣) وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ (٤)] الإخلاص :١-٤].

قال تعالى : { اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ

René Descartes, Principles of Philosophy, Op. cit. ; Bernard Arthur Owen Williams, Descartes: The Project of Pure Enquiry (Routledge: New York, 2005); Jean-Pierre Cavaillé, Descartes: la fable du monde (Vrin: Librairie Philosophique, 1991).

[١٤١] رسل: " أسئلة الفلسفة "، ترجمة مروان الجابري، بيروت، بدون تاريخ. وللتوسع انظر: برتراند رسل: "الدين والعلم"، ترجمة رمسيس عوض، دار الهلال، مصر، بدون تاريخ، وقارن للتوسع:

Bertrand Russell, Religion and Science, with a New Introduction by Michael Ruse (Oxford: Oxford University Press, 1997).

[١٤٢] يلاحظ عن نيقولا دي كوسا وتحليله معرفة الله على طريقة الأفلاطونيين: يوسف كرم: " تاريخ الفلسفة الحديثة "، ص ١١.

[١٤٣] انظر كلمة (الله) سبحانه في القرآن الكريم، من خلال: محمد فؤاد عبد الباقي : " المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم "، مطابع دار الشعب، مصر، بدون تاريخ .

نَارٌ نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ (٣٥) } [النور: ٣٥].

وقال تعالى : { اللَّهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَاوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ يَجْرِي لِأَجَلٍ مُسَمًّى يُدَبِّرُ الْأَمْرَ يُفَصِّلُ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ بِلِقَاءِ رَبِّكُمْ تُوقِنُونَ (٢) وَهُوَ الَّذِي مَدَّ الْأَرْضَ وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِيَ وَأَنْهَارًا وَمِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ جَعَلَ فِيهَا زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ يُغْشِي اللَّيْلَ النَّهَارَ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ (٣) وَفِي الْأَرْضِ قِطَعٌ مُتَجَاوِرَاتٌ وَجَنَّاتٌ مِنْ أَعْنَابٍ وَزَرْعٌ وَنَخِيلٌ صِنْوَانٌ وَغَيْرُ صِنْوَانٍ يُسْقَى بِمَاءٍ وَاحِدٍ وَنُفَضِّلُ بَعْضَهَا عَلَى بَعْضٍ فِي الْأُكُلِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ (٤) } [الرعد : ٢ – ٤].

وقال سبحانه: { الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ ثُمَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ (١) هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ طِينٍ ثُمَّ قَضَى أَجَلًا وَأَجَلٌ مُسَمًّى عِنْدَهُ ثُمَّ أَنْتُمْ تَمْتَرُونَ (٢) وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَاوَاتِ وَفِي الْأَرْضِ يَعْلَمُ سِرَّكُمْ وَجَهْرَكُمْ وَيَعْلَمُ مَا تَكْسِبُونَ (٣) } [الأنعام : ١ – ٣].

وقال تعالى: { وَلَهُ مَا سَكَنَ فِي اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ (١٣) قُلْ أَغَيْرَ اللَّهِ أَتَّخِذُ وَلِيًّا فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ يُطْعِمُ وَلَا يُطْعَمُ قُلْ إِنِّي أُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ أَوَّلَ مَنْ أَسْلَمَ وَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُشْرِكِينَ (١٤) قُلْ إِنِّي أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ (١٥) مَنْ يُصْرَفْ عَنْهُ يَوْمَئِذٍ فَقَدْ رَحِمَهُ وَذَلِكَ الْفَوْزُ الْمُبِينُ (١٦) وَإِنْ يَمْسَسْكَ اللَّهُ بِضُرٍّ فَلَا كَاشِفَ لَهُ إِلَّا هُوَ وَإِنْ يَمْسَسْكَ بِخَيْرٍ فَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ (١٧) وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْخَبِيرُ (١٨) قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً قُلِ اللَّهُ شَهِيدٌ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ وَأُوحِيَ إِلَيَّ هَذَا الْقُرْآنُ لِأُنْذِرَكُمْ بِهِ وَمَنْ بَلَغَ أَئِنَّكُمْ لَتَشْهَدُونَ أَنَّ مَعَ اللَّهِ آلِهَةً أُخْرَى قُلْ لَا أَشْهَدُ قُلْ إِنَّمَا هُوَ إِلَهٌ وَاحِدٌ وَإِنَّنِي بَرِيءٌ مِمَّا تُشْرِكُونَ (١٩) } [الأنعام: ١٣ – ١٩].

وقال جل شأنه: { الم (١) اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ (٢) نَزَّلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَأَنْزَلَ التَّوْرَاةَ وَالْإِنْجِيلَ (٣) مِنْ قَبْلُ هُدًى لِلنَّاسِ وَأَنْزَلَ الْفُرْقَانَ إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ وَاللَّهُ عَزِيزٌ ذُو انْتِقَامٍ (٤) إِنَّ اللَّهَ لَا يَخْفَى عَلَيْهِ شَيْءٌ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ (٥) هُوَ الَّذِي يُصَوِّرُكُمْ فِي الْأَرْحَامِ كَيْفَ يَشَاءُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ (٦) هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ (٧) } [آل عمران : ١ – ٧].

وقال تعالى: { اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ لَا تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَلَا يَئُودُهُ حِفْظُهُمَا وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ (٢٥٥) لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى لَا انْفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ (٢٥٦) اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَوْلِيَاؤُهُمُ الطَّاغُوتُ يُخْرِجُونَهُمْ مِنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ أُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ (٢٥٧) } [البقرة : ٢٥٥ – ٢٥٧].

وقال تعالى: { إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يُغْشِي اللَّيْلَ النَّهَارَ يَطْلُبُهُ حَثِيثًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومَ مُسَخَّرَاتٍ بِأَمْرِهِ أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ (٥٤) ادْعُوا رَبَّكُمْ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ (٥٥) وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا وَادْعُوهُ خَوْفًا وَطَمَعًا إِنَّ رَحْمَتَ اللَّهِ قَرِيبٌ مِنَ الْمُحْسِنِينَ (٥٦) وَهُوَ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيَاحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ حَتَّى إِذَا أَقَلَّتْ سَحَابًا ثِقَالًا سُقْنَاهُ لِبَلَدٍ مَيِّتٍ فَأَنْزَلْنَا بِهِ الْمَاءَ فَأَخْرَجْنَا بِهِ مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ كَذَلِكَ نُخْرِجُ الْمَوْتَى لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ (٥٧) وَالْبَلَدُ الطَّيِّبُ يَخْرُجُ نَبَاتُهُ بِإِذْنِ رَبِّهِ وَالَّذِي خَبُثَ لَا يَخْرُجُ إِلَّا نَكِدًا كَذَلِكَ نُصَرِّفُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَشْكُرُونَ (٥٨) } [الأعراف : ٥٤ – ٥٨].

وجاء في الحديث النبوي عن التوحيد، عَنْ يَحْيَى بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ صَيْفِيٍّ، أَنَّهُ سَمِعَ أَبَا مَعْبَدٍ، مَوْلَى ابْنِ عَبَّاسٍ، يَقُولُ: سَمِعْتُ ابْنَ عَبَّاسٍ يَقُولُ: لَمَّا بَعَثَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مُعَاذَ بْنَ جَبَلٍ إِلَى نَحْوِ أَهْلِ اليَمَنِ قَالَ لَهُ: «إِنَّكَ تَقْدَمُ عَلَى قَوْمٍ مِنْ أَهْلِ الكِتَابِ، فَلْيَكُنْ أَوَّلَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَى أَنْ يُوَحِّدُوا اللَّهَ تَعَالَى، فَإِذَا عَرَفُوا ذَلِكَ، فَأَخْبِرْهُمْ أَنَّ اللَّهَ قَدْ فَرَضَ عَلَيْهِمْ خَمْسَ صَلَوَاتٍ فِي يَوْمِهِمْ وَلَيْلَتِهِمْ، فَإِذَا صَلَّوْا، فَأَخْبِرْهُمْ أَنَّ اللَّهَ افْتَرَضَ عَلَيْهِمْ زَكَاةً فِي أَمْوَالِهِمْ، تُؤْخَذُ مِنْ غَنِيِّهِمْ فَتُرَدُّ عَلَى فَقِيرِهِمْ، فَإِذَا أَقَرُّوا بِذَلِكَ فَخُذْ مِنْهُمْ، وَتَوَقَّ كَرَائِمَ أَمْوَالِ النَّاسِ». [١٤٤]

وعَنْ مُعَاذِ بْنِ جَبَلٍ قَالَ: قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «يَا مُعَاذُ أَتَدْرِي مَا حَقُّ اللَّهِ عَلَى العِبَادِ؟» ، قَالَ: اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَعْلَمُ، قَالَ: «أَنْ يَعْبُدُوهُ وَلاَ يُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا، أَتَدْرِي مَا حَقُّهُمْ عَلَيْهِ؟» ، قَالَ: اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَعْلَمُ، قَالَ: «أَنْ لاَ يُعَذِّبَهُمْ».[١٤٥]

وعَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ: أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «إِنَّ لِلَّهِ تِسْعَةً وَتِسْعِينَ اسْمًا، مِائَةً إِلَّا وَاحِدًا، مَنْ أَحْصَاهَا دَخَلَ الجَنَّةَ» أَحْصَيْنَاهُ حَفِظْنَاهُ. [١٤٦]

---

[١٤٤] صحيح البخاري، ٩/ ١١٤، حديث (٧٣٧٢).

[١٤٥] نفسه، ٩/١١٤، حديث (٧٣٧٣).

وعَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ: كَانَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَوْمًا بَارِزًا لِلنَّاسِ، فَأَتَاهُ رَجُلٌ، فَقَالَ: يَا رَسُولُ اللهِ، مَا الْإِيمَانُ؟ قَالَ: «أَنْ تُؤْمِنَ بِاللهِ، وَمَلَائِكَتِهِ، وَكِتَابِهِ، وَلِقَائِهِ، وَرُسُلِهِ، وَتُؤْمِنَ بِالْبَعْثِ الْآخِرِ» ، قَالَ: يَا رَسُولَ اللهِ، مَا الْإِسْلَامُ؟ قَالَ: «الْإِسْلَامُ أَنْ تَعْبُدَ اللهَ، وَلَا تُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا، وَتُقِيمَ الصَّلَاةَ الْمَكْتُوبَةَ، وَتُؤَدِّيَ الزَّكَاةَ الْمَفْرُوضَةَ، وَتَصُومَ رَمَضَانَ» قَالَ: يَا رَسُولَ اللهِ، مَا الْإِحْسَانُ؟ قَالَ: «أَنْ تَعْبُدَ اللهَ كَأَنَّكَ تَرَاهُ، فَإِنَّكَ إِنْ لَا تَرَاهُ فَإِنَّهُ يَرَاكَ» ، قَالَ: يَا رَسُولَ اللهِ، مَتَى السَّاعَةُ؟ قَالَ: " مَا الْمَسْئُولُ عَنْهَا بِأَعْلَمَ مِنَ السَّائِلِ، وَلَكِنْ سَأُحَدِّثُكَ عَنْ أَشْرَاطِهَا: إِذَا وَلَدَتِ الْأَمَةُ رَبَّهَا، فَذَاكَ مِنْ أَشْرَاطِهَا، وَإِذَا كَانَتِ الْعُرَاةُ الْحُفَاةُ رُءُوسَ النَّاسِ، فَذَاكَ مِنْ أَشْرَاطِهَا، وَإِذَا تَطَاوَلَ رِعَاءُ الْبَهْمِ فِي الْبُنْيَانِ، فَذَاكَ مِنْ أَشْرَاطِهَا فِي خَمْسٍ لَا يَعْلَمُهُنَّ إِلَّا اللهُ، ثُمَّ تَلَا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: { إِنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ وَيُنَزِّلُ الْغَيْثَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْأَرْحَامِ وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ مَاذَا تَكْسِبُ غَدًا وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ بِأَيِّ أَرْضٍ تَمُوتُ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ } [لقمان: ٣٤] " قَالَ: ثُمَّ أَدْبَرَ الرَّجُلُ، فَقَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «رُدُّوا عَلَيَّ الرَّجُلَ» ، فَأَخَذُوا لِيَرُدُّوهُ، فَلَمْ يَرَوْا شَيْئًا، فَقَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «هَذَا جِبْرِيلُ جَاءَ لِيُعَلِّمَ النَّاسَ دِينَهُمْ». [١٤٧]

وعَنْ هَمَّامِ بْنِ مُنَبِّهٍ قَالَ: هَذَا مَا حَدَّثَنَا أَبُو هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: " قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ: كَذَّبَنِي عَبْدِي وَلَمْ يَكُنْ لَهُ أَنْ يُكَذِّبَنِي، وَشَتَمَنِي عَبْدِي وَلَمْ يَكُنْ لَهُ ذَلِكَ، أَمَّا تَكْذِيبُهُ إِيَّايَ أَنْ يَقُولَ: لَنْ يُعِيدَنِي كَمَا بَدَأَنِي ، وَأَمَّا شَتْمُهُ إِيَّايَ فَقَوْلُهُ: اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا، وَأَنَا الصَّمَدُ الَّذِي لَمْ أَلِدْ، وَلَمْ أُولَدْ، وَلَمْ يَكُنْ لِي كُفُوًا أَحَدٌ ". [١٤٨]

وعَنْ كُرَيْبٍ، مَوْلَى ابْنِ عَبَّاسٍ، أَنَّ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عَبَّاسٍ أَخْبَرَهُ: أَنَّهُ بَاتَ لَيْلَةً عِنْدَ مَيْمُونَةَ زَوْجِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَهِيَ خَالَتُهُ، فَاضْطَجَعَ فِي عَرْضِ الْوِسَادَةِ، وَاضْطَجَعَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَأَهْلُهُ فِي طُولِهَا، فَنَامَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حَتَّى انْتَصَفَ اللَّيْلُ أَوْ قَبْلَهُ بِقَلِيلٍ، أَوْ بَعْدَهُ بِقَلِيلٍ، اسْتَيْقَظَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَجَعَلَ يَمْسَحُ النَّوْمَ عَنْ وَجْهِهِ بِيَدِهِ، ثُمَّ قَرَأَ الْعَشْرَ الْآيَاتِ الْخَوَاتِمَ مِنْ سُورَةِ آلِ عِمْرَانَ يَعْنِي { إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ } [آل عمران: ٩٩] الْآيَةُ، ثُمَّ قَامَ إِلَى شَنٍّ مُعَلَّقَةٍ فَتَوَضَّأَ مِنْهَا فَأَحْسَنَ وُضُوءَهُ، ثُمَّ قَامَ يُصَلِّي قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ: فَقُمْتُ فَصَنَعْتُ مِثْلَ مَا صَنَعَ، ثُمَّ ذَهَبْتُ فَقُمْتُ إِلَى جَنْبِهِ

---

[١٤٦] نفسه، ٩/١١٨، حديث (٧٣٩٢).

[١٤٧] صحيح مسلم، ١/٣٩، حديث (٩).

[١٤٨] أبو عبد الله محمد بن إسحاق بن محمد بن يحيى بن مَنْدَه العبدي (المتوفى: ٣٩٥هـ): "التوحيد ومعرفة أسماء الله عز وجل وصفاته على الاتفاق والتفرد لابن منده، حققه وعلق عليه وخرج أحاديثه: الدكتور علي بن محمد ناصر الفقيهي الأستاذ المشارك في قسم الدراسات العليا بالجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، ط١، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، دار العلوم والحكم، سوريا، ١٤٢٣ هـ – ٢٠٠٢ م، ص ٦١.

فَوَضَعَ يَدَهُ الْيُمْنَى عَلَى رَأْسِي وَأَخَذَ بِأُذُنِي الْيُمْنَى فَفَتَلَهَا، فَصَلَّى رَكْعَتَيْنِ، ثُمَّ رَكْعَتَيْنِ، ثُمَّ رَكْعَتَيْنِ، ثُمَّ رَكْعَتَيْنِ، ثُمَّ رَكْعَتَيْنِ، ثُمَّ رَكْعَتَيْنِ، ثُمَّ أَوْتَرَ بِوَاحِدَةٍ، ثُمَّ اضْطَجَعَ حَتَّى أَتَاهُ الْمُؤَذِّنُ فَقَامَ فَصَلَّى رَكْعَتَيْنِ خَفِيفَتَيْنِ، ثُمَّ خَرَجَ فَصَلَّى الصُّبْحَ رَوَاهُ جَمَاعَةٌ عَنِ ابْنِ سَعِيدٍ، وَسَعِيدِ بْنِ أَبِي هِلَالٍ ، وَالضَّحَّاكِ بْنِ عُثْمَانَ ، وَمَالِكٍ عَنْ مَخْرَمَةَ. ١٤٩

وعَنْ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «مَنْ يُرِدِ اللَّهُ بِهِ خَيْرًا يُفَقِّهْهُ فِي الدِّينِ وَيُلْهِمْهُ رُشْدَهُ». ١٥٠

جاء في الفقه الأكبر: "نَعْرِف الله تَعَالَى حق مَعْرفَته كَمَا وصف نَفسه فِي كِتَابه بِجَمِيع صِفَاته وَلَيْسَ يقدر أُحْدُ ان يعبد الله حق عِبَادَته كَمَا هُوَ أهل لَهُ وَلكنه يعبده بِأَمْره كَمَا امْرَهْ بكتابه وَسنة رَسُوله وَيَسْتَوِي الْمُؤْمِنُونَ كلهم فِي الْمعرفَة وَالْيَقِين والتوكل والمحبة والرضاء وَالْخَوْف والرجاء وَالْإِيمَان فِي ذَلِك ويتفاوتون فِيمَا دون الْإِيمَان فِي ذَلِك كُله".١٥١

اعتماد علم الحكمة الإسلامية على الوحي هو الذي يميز البعد الديني في نظرية المعرفة الخاصة به عن أطروحة فيورباخ في أصل الدين، خصوصاً عن (ماهية الدين: الله في صورة الإنسان، اعتماد الإنسان على الطبيعة المصدر الوحيد والأخير للدين) حين يقول: "إن هذا الكائن الذي يختلف عن الإنسان ويعتبر مستقلاً عنه، أو هو نفس الشيء بالنسبة لله كما هو مقدم في "جوهر المسيحية" والكائن الذي ليس له طبيعة بشرية، وليس له صفات وبدون فردية بشرية ليس شيئاً إلا الطبيعة". ١٥٢

[١٤٩] ابن منده: "التوحيد"، ص ٩٨.

[١٥٠] أبو بكر أحمد بن جعفر بن حمدان بن مالك بن شبيب البغدادي المعروف بالقطيعي (المتوفى: ٣٦٨هـ): "جزء الألف دينار وهو الخامس من الفوائد المنتقاة والأفراد الغرائب الحسان"، تحقيق بدر بن عبد الله البدر، ط١، دار النفائس – الكويت، ١٤١٤هـ – ١٩٩٣م، ص ٤١.

[١٥١] ينسب لأبي حنيفة النعمان بن ثابت بن زوطي بن ماه (المتوفى: ١٥٠هـ): "الفقه الأكبر (مطبوع مع الشرح الميسر على الفقهين الأبسط والأكبر المنسوبين لأبي حنيفة تأليف محمد بن عبد الرحمن الخميس)، ط١، مكتبة الفرقان – الإمارات العربية، ١٤١٩هـ – ١٩٩٩م، ص ٥٩.

[١٥٢] فيورباخ: "أصل الدين"، دراسة وترجمة د. أحمد عبد الحليم عطية، ط١، المؤسسة الجامعية، بيروت، ١٤١١ هـ – ١٩٩١ م، ص ٤١. وقد نقدنا فيورباخ مطولاً في كتابنا: "الحداثة المقلوبة: نقد النقد الأوربي حول مفهوم الدين وماهية الفلسفة وإيديولوجيا العلم"، ط١، المركز العلمي العراقي، بغداد، ودار البصائر، بيروت، ٢٠١١م، ص ٢١٥ – ٣١١.

ويضيف فيورباخ: "الشعور بالتبعية عند الإنسان هو مصدر الدين ولكن موضوع هذه التبعية، أي التي يكون ويشعر الإنسان بتبعيته لها هي في الأصل ليست إلا الطبيعة، فالطبيعة هي الموضوع الأصلي الأول للدين، كما يبرهن على ذلك تاريخ كل الديانات والأمم بدرجة كافية". ١٥٣

البعد الديني في نظرية المعرفة الخاصة بعلم الحكمة الإسلامية يؤكد أن الدين هو (إيمان وعمل) أي (علم بالدين وتطبيق له) وبهذا فهو يجاوز النظرة المثالية الخالصة في مفهوم هيجل عن الوحي. يرى هيجل أن التجلي والتطور والتخصصية والتحددية لا تستمر كلها إلى ما لا نهاية، إن هذا الانعكاس للفحوي في ذاتها يكف طالما، أنه يعود حقاً إلى ذاته. إن الفحوي أو تصور الدين قد أصبح في الدين موضوعاً لذاته. و(الروح) التي هي في ذاتها ولذاتها لم تعد الآن أشكالاً فردية، تحديدات لذاتها، أمامها، إنها تعود تعرف (ذاتها) في أي شكل محدد أو تحديد، بل تغلبت على ذلك التناهي، وهي بالفعل ما هي عليه بالإمكانية. وهذه المعرفة لذاتها و هي بالفعل ما هي عليه بالإمكانية. وهذه المعرفة للروح لذاتها أو بالفعل كما هي في ذاتها أو بالإمكانية هي وجوده في ذاته ولذاته، (للروح) وهي تمارس المعرفة، هي الدين الكامل المطلق الذي تكشف فيه الروح (ماهية الله)، وهذا هو الدين المسيحي. ١٥٤

أما علم الحكمة الإسلامية فيعتقد أنه لا يمكن الكشف أبداً عن ماهية الله سبحانه، قال تعالى: { لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ (١١) } [الشورى : ١١]، وقال سبحانه: { لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ (١٠٣) } [الأنعام : ١٠٣]، لكن الإنسان يصل من خلال الآيات التي أودعها الله سبحانه في الكون والإنسان إلى التدليل على وجوده سبحانه، ومن ثم الإيمان به، قال تعالى: { وَهَذَا صِرَاطُ رَبِّكَ مُسْتَقِيمًا قَدْ فَصَّلْنَا الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَذَّكَّرُونَ (١٢٦) } [الأنعام : ١٢٦]، وقال سبحانه: {

---

[١٥٣] نفسه، ص ٤١. وبهذا فاعتماد علم الحكمة الإسلامية على الوحي يحسم الجدل الفلسفي الذي دار بين انجلز وفيورباخ حول (أصل الدين). ينظر كتاب انجلز في نقد فيورباخ:

Frederick Engels, Ludwig Feuerbach and the Outcome of Classical German Philosophy (New York: International Publishers, 1941).

وانظر عن كتاب انجلز: كوزنتيسوف: "بصدد مؤلف انجلس لودفيغ فيورباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية، ترجمة إلياس شاهين، دار التقدم، موسكو، ١٩٨٧. ولمزيد من المتابعة عن فلسفة فيورباخ، انظر:

Ludwig Feuerbach, Principles of the Philosophy of the Future, Translated by Manfred Vogel, Introduced by Thomas E. Wartenberg (Indiana: Hackett, 1986); Ludwig Feuerbach, Thoughts on Death and Immortality, Translated with Introduction and Notes by James A. Massey (California: University of California Press, 1980).

[١٥٤] هيجل: "الأعمال الكاملة: محاضرات فلسفة الدين"، الحلقة الأولى: "مدخل إلى فلسفة الدين"، ترجمة وتقديم وتعليق مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الكلمة، مصر، ٢٠٠١ م، ص ١٤٥.

كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ (٣٢) } [الأعراف : ٣٢]، وقال تعالى: { إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ (١٦٤) } [البقرة : ١٦٤]، وقال تعالى: { أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ } [الأعراف : ١٨٥]، وقال تعالى: { أَوَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ كَانُوا أَشَدَّ مِنْهُمْ قُوَّةً وَأَثَارُوا الْأَرْضَ وَعَمَرُوهَا أَكْثَرَ مِمَّا عَمَرُوهَا وَجَاءَتْهُمْ رُسُلُهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ فَمَا كَانَ اللَّهُ لِيَظْلِمَهُمْ وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ (٩) } [الروم : ٩]

(علاقة العلم بالعمل) في علم الحكمة الإسلامية هي الخلاصة في الرد على نص هيجل الآتي: "تلك (الروح) كما تعمل في كل شيء آخر، يجب في الدين أيضاً أن تسري عبر مسارها الطبيعي وهي مقيدة بالضرورة بمفهوم (الروح). إن (الروح) لا تكون (الروح) إلا عندما توجد لذاتها على أنها نفي لكل الأشكال المتناهية، باعتبارها تلك المثالية المنطقية". ١٥٥

يعتمد الحكماء المسلمون اعتماداً جذرياً على الوحي في معرفة الله سبحانه، وبهذا فهم يختلفون عن المنهجية التي اعتمدها سبينوزا في كتابه: "الأخلاق" في حديثه عن الله سبحانه. يقول سبينوزا عن الله سبحانه: "أعني بعلة ذاته ما تنطوي ماهيته على وجوده؛ وبعبارة أخرى، ما لا يمكن لطبيعته أن تتصور إلا موجودة". ويضيف: "يقال عن شيء إنه متناه في ذاته عندما يمكن حده بشيء آخر من نفس طبيعته. يقال مثلاً عن جسم من الأجسام إنه متناه لأننا نتصور دائماً جسماً آخر أعظم منه، والفكر أيضاً إنما يحده فكر آخر؛ لأن الجسم لا يحده الفكر، والفكر لا يحده الجسم". ويقول أيضاً: "أعني بالجوهر ما يوجد في ذاته، ويتصور بذاته؛ أي ما لا يتوقف إنشاء تصوره على تصور شيء آخر". ويبين قائلاً: "أعني بالصفة ما يدركه الذهن في الجوهر مقوماً لماهيته". ويضيف: "أعني بالحال ما يطرأ على الجوهر، وبعبارة آخرى ما يكون قائماً في شيء غير ذاته ويتصور بشيء غير ذاته"، ويؤكد أخيراً تصوره عن الله سبحانه بالقول: "أعني بالإله كائناً لا متناهياً إطلاقاً، أي جوهراً يتألف من عدد لا محدود من الصفات تعبر كل واحدة منها عن ماهية أزلية لا متناهية". ١٥٦ المصدر الأساسي للحكماء المسلمين في التعرف على الله هو الوحي (القرآن والسنة) فالوحي هو القائد والمرشد في هذا الأمر العظيم، وهذا ما يختلفون به مع سبينوزا.

---

[١٥٥] هيجل: " محاضرات فلسفة الدين"، ص ١٤٥، وانظر مقالنا عن فلسفة الدين عند هيجل: " هيجل وفلسفة الدين – محاضرات في تاريخ الفلسفة أنموذجاً، صحيفة "الاتحاد"، العدد (١٢١٨)، بغداد، الثلاثاء، ٧ / ٢ / ٢٠٠٦ م.

[١٥٦] سبينوزا: "علم الأخلاق"، ترجمة جلال الدين سعيد، دار الجنوب، تونس، بدون تاريخ، ص ٢٩ – ٣٠.

وهنا أيضاً يختلف المنهاج الديني عند الحكماء المسلمين خصوصاً في موضوع (الوحي) عن طريقة جوزايا رويس الذي يذهب إلى نقده للمعرفة الدينية المبنية على الوحي بما يسميه: (المفارقة الدينية) أو (مفارقة الوحي) ويشير أن هذه المفارقة تظهر حين يقول الإنسان إنه يحظى بهذه البصيرة الدينية أو تلك، حين يكشف الله له عن إرادته وخططه ويعلمه حاجته للخلاص والطريق الإلهي لتحقيقه.

يكون الإنسان أعمي سبب الرذيلة

فيحقق الوحي الطمأنينة

التي بدونها لا يستطيع معرفة أي شيء

ولا يجد إلا الألغاز والأسرار

ويوجه روس السؤال الآتي إلى المتدين: " ما الدلالات التي يستطيع أن يميز بها الكشف الإلهي عن أي معرفة أخرى؟". يقول المؤمن: أعرف أن هذا وحي من الله". ويؤكد المؤمن بالوحي أنه يعرف شخصياً التوقيع الإلهي، ويعرف العلامات التي يكشف بها الله عن نفسه، وهذا هو الافتراض المسبق الذي يستند عليه المعتقد في الوحي، ويكتسب منه يقينه في الكشف الإلهي ومعرفة توقيع الله. فكيف ظهرت معرفة التوقيع الإلهي في عقل الفرد المؤمن؟ هل سافر المؤمن إلى كل العوالم حتى يعرف كيف يعبر كل نظام أو عالم من الموجودات عن نفسه، ودلالة حكمته؟ وكيف يظهر اهتماماته بالإنسانية؟ وأخيراً كيف يعرف النظام الإلهي من بين كل الأنظمة؟ ١٥٧

أما بالنسبة لعلم الحكمة الإسلامية فالقرآن هو الأصل المرجوع إليه في الشرائع ففيه إيجاب طاعة ما أمرنا به رسول الله صلى الله عليه وسلم، فالله عز وجل يقول فيه واصفاً لرسوله صلى الله عليه وسلم { وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى (٣) إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى (٤)} [النجم : ٣ -٤]، فالوحي ينقسم من الله عز وجل إلى رسوله صلى الله عليه وسلم على قسمين: أحدهما وحي متلو مؤلف تأليفاً معجز النظام وهو القرآن، والثاني وحي مروي منقول غير مؤلف ولا معجز النظام ولا متلو لكنه مقروء، وهو الخبر الوارد عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، وهو المبين عن الله عز وجل مراده منا، قال الله تعالى: { بِالْبَيِّنَاتِ وَالزُّبُرِ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ (٤٤) } [النحل : ٤٤]، والله تعالى قد أوجب طاعة هذا الثاني كما أوجب طاعة القسم الأول الذي هو القرآن ولا فرق، فقال تعالى { يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ

[١٥٧] جوزايا رويس: "مصادر البصيرة الدينية"، ترجمة أحمد الأنصاري، مراجعة حسن حنفي، المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٧م، ص ٢٧ – ٢٨.

وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا (٥٩) } [النساء : ٥٩]، فكانت الأخبار في الآية الجامعة لجميع الشرائع أولها عن أخرها وهي القرآن والخبر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم و الإجماع المنقول إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم حكمه، وصح لنا بنص القرآن أن الأخبار هي أحد الأصلين المرجوع إليهما عند التنازع. والبرهان على أن المراد بهذا الرد إنما هو إلى القرآن والخبر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم لأن الأمة مجمعة على أن هذا الخطاب متوجه إلينا وإلى كل من يخلق ويركب روحه في جسده إلى يوم القيامة من الجنة والناس. ١٥٨

البعد الديني في علم الحكمة الإسلامية يدعو إلى عبادة الله سبحانه إلهاً واحداً أحداً وإخلاص العبودية له جل شأنه، ومنطلقه في هذه الدعوة قوله تعالى: { وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ (٥٦) } [الذاريات : ٥٦]، ولهذا فعلم الحكمة الإسلامية يرفض رفضاً مطلقاً دعوة برتراند رسل إلى ما يسميه ب(عبادة الإنسان الحر) وما ينبني عليها من تصورات تقود إلى (الفوضى العقائدية)، فرسل يشير أن الإنسان رأى أن كل شيء هالك في هذا العالم المجنون المتوحش، وأن الكل يتصارع لكي يختطف بأي ثمن لحظات قصيرة من الحياة قبل الموت الذي لا يفلت منه أحد. وقال الإنسان: هنالك غرض خفي، وهو يتمنى أن يصل إلى اكتشافه، لأننا يجب أن نوقر شيئاً ما، وفي العالم المرئي ما لا يستحق التوقير. فقد تنحى الإنسان

---

[١٥٨] ابن حزم: "الإحكام في أصول الأحكام"، ٩٧/١. وقال ابن القيم في النونية:

وأتى فريق ثم قال ألا اسمعوا ... قد جئتكم من طلع الإيمان
من أرض طيبة من مهاجر أحمد ... بالحق والبرهان والتبيان
سافرت في طلب الإله فدلني ال ... هادي عليه ومحكم القرآن
مع فطرة الرحمن جل جلاله ... متفرد بالملك والسلطان
وهو الإله الحق لا معبود إلا م ... وجهه الأعلى عظيم الشأن
بل كل معبود سواه فباطل ... من عرشه حتى الحضيض الداني
وعبادة الرحمن غاية حبه ... مع ذل عابده هما قطبان
وعليها فلك العبادة دائر ... ما دار حتى قامت القطبان
ومداره بالأمر أمر رسوله ... لا بالهوى والنفس والشيطان
فقيام دين الله بالإخلاص وال ... إحسان إنهما له أصلان
لم ينج من غضب الإله وناره ... إلا الذي قامت به الأصلان
والناس بعد فمشرك بإلهه ... أو ذو ابتداع أو له الوصفان
والله لا يرضى بكثرة فعلنا ... لكن بأحسنه مع الإيمان
فالعارفون مرادهم إحسانه ... والجاهلون عموا عن الإحسان

ابن قيم الجوزية (ت ٧٥١): "الكافية الشافية في الانتصار للفرقة الناجية"، تحقيق وتعليق محمد بن عبد الرحمن العريفي، ناصر بن يحيى الحنيني، عبد الله بن عبد الرحمن الهذيل، فهد بن علي المساعد، تنسيق محمد أجمل الإصلاحي، إشراف بكر بن عبد الله أبو زيد، ط١، دار عالم الفوائد، ١٤٢٨ هـ، ص ٤٣.

عن الصراع مقرراً أن الإله أراد أن يتعرف عليه الإنسان، وأن ينبع من خلال الفوضى التي سادت في أعقاب الخليقة. وعندما اتبع الإنسان الغرائز التي نقلها الإله إليه من أسلافه من الوحوش المفترسة، أطلق عليها (آثام)، وسأل الإله أن يغفرها له، ولكنه تشكك في أن يغفر الإله له آثامه ما لم يخترع خطة يمكن أن يوقف غضب الإله. الإنسان هو محصلة لمسببات لا تعرف مسبقاً النتائج التي ستصل إليها، وأن أصله وتطوره، ومخاوفه وما يعشقه وما يؤمن به، ما هي إلا نتاج عشوائية للذرات، وأنه هو لا نار ولا هو بطولة ولا هو وحدة شعور، ولا قوة فكر بمقدورها استبقاء حياة الفرد خارج القبر، ويؤكد أنه لا يمكن لفلسفة ترفضها أن تقوم لها قائمة، وهنا يصل رسل إلى تأكيد اعتقاده في (عبادة الإنسان الحر) أنه في إخضاع المثل العليا له يوجد عنصر من عناصر العبودية يجب أن تحرر منه أفكارنا، ففي كل الأمور، من الأفضل تمجيد كرامة الإنسان بتحريره ما أمكن من طغيان القوة اللاإنسانية. ويطالب بالمحافظة على احترام الحقيقة والجمال والمثل والكمال المطلق التي لا تسمح الحياة بالوصول إليه، رغم أنه لا شيء من هذه الأمور يقابل بالتأييد من العالم المحسوس. رفض قوة الشر يكمن فيه حرية الإنسان الحقيقية في تصميمه على عبادة الإله الذي خلقه في ضميره حبه للخير، وفي احترام السماء التي تلهم بالبصيرة في أفضل الأوقات. في التفكير في الإلهامات فالبشر أحرار، أحرار من رفاقهم البشر، قوة اليقين هي التي تمكن من الحياة باستمرار وفق رؤية الخير، وللنزول في عالم الحقيقة بتلك الرؤية دائماً. ١٥٩

٢- العقلية:

نظرية المعرفة في علم الحكمة الإسلامية نظرية عقلية، ولابد هنا من تمييز واضح لمصطلحات مثل: عقل، تعقل، عقلانية، فالعقل آلة التفكير، بينما يشير التعقل والعقلانية إلى المنتوج أو الناتج الفكري لآلة العقل.١٦٠

المصدر الأول للبعد العقلي في نظرية المعرفة في علم الحكمة الإسلامية هو الآيات التي تخاطب العقل في القرآن الكريم، قال تعالى: { كَذَلِكَ يُحْيِي اللَّهُ الْمَوْتَى وَيُرِيكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ (٧٣) } [البقرة : ٧٣]، وقال سبحانه: { كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ (٢٤٢) } [البقرة: ٢٤٢]، وقال تعالى: { قَدْ

---

[١٥٩] برتراند رسل: "عبادة الإنسان الحر"، ترجمة محمد قدري عمارة، مراجعة إلهامي جلال عمارة، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، ٢٠٠٥ م، ص ٩ – ١٣.

[١٦٠] أقمت مثل هذا التمييز بين العقل (آلة التفكير) والعقلانية (المنتوج الفكري لآلة العقل) في مقدمة كتابي: "مشكلة النص والعقل في الفلسفة الإسلامية: دراسات منتخبة"، ص ٨.

بَيَّنَّا لَكُمُ الْآيَاتِ إِنْ كُنْتُمْ تَعْقِلُونَ (١١٨) } [آل عمران: ١١٨]، وقال تعالى: { وَلَلدَّارُ الْآخِرَةُ خَيْرٌ لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ (٣٢) } [الأنعام : ٣٢]، وقال سبحانه: { وَالدَّارُ الْآخِرَةُ خَيْرٌ لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ (١٦٩) } [الأعراف: ١٦٩]، وقال تعالى: { إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ (٢) } [يوسف: ٢]، وقال تعالى: { إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ (١٩٠) الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَى جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ (١٩١) رَبَّنَا إِنَّكَ مَنْ تُدْخِلِ النَّارَ فَقَدْ أَخْزَيْتَهُ وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ أَنْصَارٍ (١٩٢) رَبَّنَا إِنَّنَا سَمِعْنَا مُنَادِيًا يُنَادِي لِلْإِيمَانِ أَنْ آمِنُوا بِرَبِّكُمْ فَآمَنَّا رَبَّنَا فَاغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا وَكَفِّرْ عَنَّا سَيِّئَاتِنَا وَتَوَفَّنَا مَعَ الْأَبْرَارِ (١٩٣) رَبَّنَا وَآتِنَا مَا وَعَدْتَنَا عَلَى رُسُلِكَ وَلَا تُخْزِنَا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّكَ لَا تُخْلِفُ الْمِيعَادَ (١٩٤) } [آل عمران: ١٩٠ – ١٩٤]، وقال تعالى: { كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمُ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ (٦١) } [النور : ٦١]، وقال سبحانه: { إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ (٣) } [الزخرف: ٣]، وقال تعالى: { وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ (٤٣) } [العنكبوت : ٤٣]، وقال سبحانه: { وَيَجْعَلُ الرِّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ (١٠٠) } [يونس : ١٠٠].

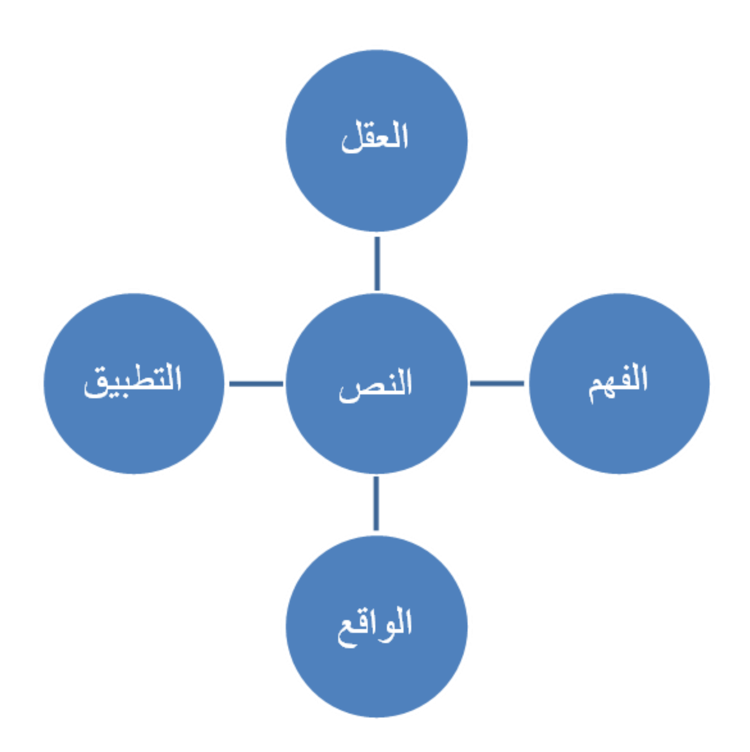
أما السنة النبوية فهي المصدر الثاني للعقل والعقلانية في علم الحكمة الإسلامية، ومن نماذج ذلك، قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «يَا أَبَا ذَرٍّ أَتُبْصِرُ أُحُدًا؟» قَالَ: فَنَظَرْتُ إِلَى الشَّمْسِ مَا بَقِيَ مِنَ النَّهَارِ، وَأَنَا أُرَى أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُرْسِلُنِي فِي حَاجَةٍ لَهُ، قُلْتُ: نَعَمْ، قَالَ: «مَا أُحِبُّ أَنَّ لِي مِثْلَ أُحُدٍ ذَهَبًا، أُنْفِقُهُ كُلَّهُ، إِلَّا ثَلاَثَةَ دَنَانِيرَ» وَإِنَّ هَؤُلاَءِ لاَ يَعْقِلُونَ، إِنَّمَا يَجْمَعُونَ الدُّنْيَا، لاَ وَاللَّهِ لاَ أَسْأَلُهُمْ دُنْيَا، وَلاَ أَسْتَفْتِيهِمْ عَنْ دِينٍ، حَتَّى أَلْقَى اللَّهَ [١٦١]

وعَنِ الْأَحْنَفِ بْنِ قَيْسٍ، قَالَ: قَدِمْتُ الْمَدِينَةَ فَبَيْنَا أَنَا فِي حَلْقَةٍ فِيهَا مَلَأٌ مِنْ قُرَيْشٍ إِذْ جَاءَ رَجُلٌ أَخْشَنُ الثِّيَابِ، أَخْشَنُ الْجَسَدِ، أَخْشَنُ الْوَجْهِ، فَقَامَ عَلَيْهِمْ، فَقَالَ: بَشِّرِ الْكَانِزِينَ بِرَضْفٍ يُحْمَى عَلَيْهِ فِي نَارِ جَهَنَّمَ، فَيُوضَعُ عَلَى حَلَمَةِ ثَدْيِ أَحَدِهِمْ، حَتَّى يَخْرُجَ مِنْ نُغْضِ كَتِفَيْهِ، وَيُوضَعُ عَلَى نُغْضِ كَتِفَيْهِ، حَتَّى يَخْرُجَ مِنْ حَلَمَةِ ثَدْيَيْهِ يَتَزَلْزَلُ، قَالَ: فَوَضَعَ الْقَوْمُ رُءُوسَهُمْ، فَمَا رَأَيْتُ أَحَدًا مِنْهُمْ رَجَعَ إِلَيْهِ شَيْئًا، قَالَ: فَأَدْبَرَ، وَاتَّبَعْتُهُ حَتَّى جَلَسَ إِلَى سَارِيَةٍ، فَقُلْتُ: مَا رَأَيْتُ هَؤُلَاءِ إِلَّا كَرِهُوا مَا قُلْتَ لَهُمْ، قَالَ: إِنَّ هَؤُلَاءِ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا، إِنَّ خَلِيلِي أَبَا الْقَاسِمِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ دَعَانِي فَأَجَبْتُهُ، فَقَالَ: «أَتَرَى أُحُدًا؟» فَنَظَرْتُ مَا عَلَيَّ مِنَ الشَّمْسِ وَأَنَا أَظُنُّ أَنَّهُ يَبْعَثُنِي فِي حَاجَةٍ لَهُ، فَقُلْتُ: أَرَاهُ، فَقَالَ: «مَا يَسُرُّنِي أَنَّ لِي مِثْلَهُ ذَهَبًا أُنْفِقُهُ كُلَّهُ إِلَّا ثَلَاثَةَ دَنَانِيرَ» ثُمَّ

[١٦١] صحيح البخاري، ١٠٧/٢، حديث (١٤٠٨).

هَؤُلَاءِ يَجْمَعُونَ الدُّنْيَا، لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا، قَالَ: قُلْتُ: مَا لَكَ وَلِإِخْوَتِكَ مِنْ قُرَيْشٍ، لَا تَعْتَرِيهِمْ وَتُصِيبُ مِنْهُمْ، قَالَ: لَا، وَرَبِّكَ، لَا أَسْأَلُهُمْ عَنْ دُنْيَا، وَلَا أَسْتَفْتِيهِمْ عَنْ دِينٍ، حَتَّى أَلْحَقَ بِاللهِ وَرَسُولِهِ". ١٦٢

ويستخدم علم الحكمة الإسلامية العقل ويدعو له، بوصفه الوسيلة لمواجهة الأسطورة (الميثولوجيا) والخرافة واللامعقولية والهمجية والوحشية والوثنية، ودعامة أولية من وسائل التنوير الفكري، الحضاري، وأداة مهمة في فهم الأبعاد الكلية الشاملة التي تشملها المنظومة المعرفية الخاصة ب(القرآن والحديث)، والذي تستخدمه الحكمة الإسلامية في صياغة رؤيتها ونظريتها المعرفية تجاه الأبعاد الكبرى (الإنسان والعالم) على ضوء الإيمان بالله سبحانه، استخداماً عقلانياً، يقوم على أساس العلاقة الارتباطية بين النص مجسداً للبعد الديني، وبين العقل المتأمل في النص، وناتج هذه العلاقة في علاقتها أيضاً بالواقع، ليقوم كل ذلك على أساس مركب خماسي يمكن أن يوضح بالأبعاد الآتية:



نموذج أبعاد العلاقة الارتباطية بين النص والعقل والواقع

١٦٢ صحيح مسلم، ٢/٦٨٩، حديث (٩٩٢).

كل بعد من هذه الأبعاد ذو علاقة بالبعد الآخر بحسب البنية الداخلية العميقة لكل بعد والمنظور الظاهراتي الخارجي لكل منها، ليبدأ بعد ذلك ارتباط العلاقات، كما اقترح تسميته، أولاً بين النص والعقل من خلال تعامل الثاني مع الأول، بواسطة عملية الفهم، الذي يتصل بالواقع أيضا، لان الفهم يشير إلى (الفهم العقلاني) للنص والواقع كليهما، ومحاولة الخروج من كل ذلك بالطرف الأخير لأبعاد العلاقة الارتباطية (التطبيق العقلاني للنص في الواقع)، وبموجب شرط أساسي ونهائي أن يتم التحرك على ضوء النص (القرآن الحكيم والسنة النبوية).

ويمكن أيضاً الإشارة إلى التماس المباشر الذي يكمن وراء (العلاقة الارتباطية بين العقل والواقع) نظراً لاشتمال كل بعد منها على منظومة معرفية معقدة ومتشابكة تشمل البعد الظاهراتي (الفينومينولوجي)، والبعد المتداخل العميق البنية، والعقل بمفككاته التركيبية وارتباطاته التفسيرية مجسدة في المجالات النفسية، الاجتماعية، الذكائية، وفرص عمل العقل، أي تطبيقاته، وإمكانياته .. الخ، والفهم وهو آلية معقدة، مرتبطة بالبعدين السابقين (النص والعقل)، بالإضافة إلى (الواقع)، وهو بعد يشمل جزئيات كثيرة متداخلة متغاورة، الأمر الذي يزيد من عمق عملية الفهم، ثم البعد الخامس (التطبيق)، وهو محكوم بإمكانياته بحسب إمكانات الواقع عموماً، كل ذلك يتم بالعودة إلى النص ممثلاً (بالقرآن الكريم والسنة النبوية).

ولن تقتصر أهمية العقل في علم الحكمة الإسلامية وتطبيقاته على مجرد الدراسة العقلانية للنص ومحاولة تطبيقه على الواقع، بل توسيع مجال حركته لتشمل دراسة الموضوعات الواقعية بتحليل جزئيات الواقع، أيضاً (كواقع مجرد)، ومحاولة تقديم تصور عقلاني شامل تجاهه ينطلق هذا التصور من مبادئ الدين، ودراسة مشكلات الإنسان وإيجاد حلول ومعالجات لقضاياه، والاهتمام بقضايا العلم والتقنية، والدخول في (الواقعية العلمية التجريبية) بالثقة الإيمانية، ودراسة العالم الطبيعي بتفصيل وشمولية وتوسيع مستويات الفهم للطبيعة، ومحاولة تقديم تصور عقلاني وفقاً للمنظومة المعرفية لعلم الحكمة الإسلامية في ضوء هيمنة الإيمان بالله على الأبعاد الكبرى (الإنسان والعالم) تجاه كل مشكلة دينية، طبيعية، إنسانية، واقعية، ومحاولة إيجاد حلول ومعالجات لها.

الوحي (ممثلاً بالقرآن والسنة) هو الأساس لقيادة العقل في علم الحكمة الإسلامية، وبالتالي فالعقل الديني في الإسلام تابع للوحي بشكل كامل[١٦٣]. وهنا يختلف البعد العقلي في نظرية المعرفة الخاصة بعلم

---

[١٦٣] هذه العبارة لوحدها كافية في حل كل الإشكال الذي أثير تاريخياً، وبالخصوص في الحضارة الإسلامية، أعني الإشكالات العقلية في فهم الوحي، ينظر كتابنا: "مشكلة النص والعقل في الفلسفة الإسلامية : دراسات منتخبة".



الحكمة الإسلامية عن (منهج العقل) عند ديكارت، فهو يشير أن العقل أحسن الأشياء توزعاً بين الناس (بالتساوي) إذ يعتقد كل فرد أنه أوتي منه الكفاية، حتى الذين لا يسهل عليهم أن يقنعوا بحظهم من شيء غيره، ليس من عادتهم الرغبة في الزيادة لما لديهم منه. وليس براجح أن يخطئ الجميع في ذلك، بل الراجح أن يشهد هذا بأن قوة الإصابة في الحكم، وتمييز الحق من الباطل، وهي في الحقيقة التي تسمى بالعقل أو النطق، تتساوى بين كل الناس بالفطرة، وكذلك اختلاف آرائنا لا ينشأ من أن البعض أعقل من البعض الآخر، وإنما ينشأ من أننا نوجه أفكارنا في طرق مختلفة، فلا يكفي للمرء أن يكون للمرء عقل، بل المهم أن يحسن استخدامه. ١٦٤

ولكون العقل في علم الحكمة الإسلامية تابعاً بشكل كامل للوحي (ممثلاً بالقرآن والسنة) فهو هنا يختلف اختلافاً جذرياً عن (العقل المحض أو الخالص) الذي نقده كانط في كتابه: "نقد العقل الخالص". العقل الإسلامي ممتثل لتعاليم ومنهج الوحي، أما العقل الخالص الكانطي فهو عقل خاوٍ ليس في داخله شيء.

ينطلق كانط من بيان الفرق بين المعرفة المحضة والمعرفة الإمبيرية، وهو يشير إلى أن كل المعرفة الإنسانية تبدأ من التجربة لأن القدرة المعرفية لا تستيقظ إلا من خلال العمل، أي من طريق موضوعات تصدم حواسنا، فتسبب من جهة، حدوث التصورات تلقائياً، وتحرك من جهة أخرى نشاط الفهم إلى مقارنتها، وربطها أو فصلها، وبالتالي إلى تحويل خام الانطباعات الحسية إلى معرفة بالموضوعات تسمى التجربة. إذن لا تتقدم أي معرفة زمنياً على التجربة، بل تبدأ معها جميعاً. وهنا يفرق كانط بين المعرفة المحضة والمعرفة الإمبيرية. فالتجربة تعلمنا حتما أن شيئاً ما هو على هذا النحو أو على ذاك، لكن، لا أنه يمكن أن يكون على غير ما هو عليه. إذن، وأولاً: إن وجدت قضية تفكر هي وضرورتها معاً فستكون حكماً قبلياً، فإن كانت هذه القضية، إلى غير ذلك مشتقة إلا من قضية ضرورية هي الأخرى فستكون قبلية إطلاقاً. وثانياً: إن التجربة لا تعطي قط لأحكامها كلية حقيقية وصارمة، بل كلية مفترضة ومقارنة (من خلال الاستقراء) بما معناه تحديداً: في كل ما شاهدناه حتى الآن، بالغ ما بلغ، لم نعثر على أي استثناء لهذه القاعدة، أو تلك. ينتج، إذن، أن حكماً يفكر بكلية صارمة أي على نحو لا يقبل أي استثناء ممكن، هو حكم لا يشتق من التجربة، بل يصدق قبلياً إطلاقاً. وما الكلية الإمبيرية إلا رفع تعسفي لما هو صادق في معظم الحالات إلى ما هو صادق في جميع الحالات، كما في هذه القضية مثلاً: كل الأجسام هي ثقيلة. وعلى العكس، إذا ما تمتع حكم بكلية صارمة ماهوياً فإن ذلك يدل على أنه مصدر معرفي خاص، هو القدرة على المعرفة القبلية. فالضرورة والكلية الصارمة هما إذن ميزتان موثوقتان للمعرفة القبلية، ترتبط إحداهما

[١٦٤] رينيه ديكارت: "مقال عن المنهج"، ص ١٦٢.

بالأخرى ارتباطاً لا ينفصل. ومن ثم، فإنه من السهل إظهار وجود مثل هذه الأحكام الضرورية والكلية بالمعنى الأدق، والقبلية المحضة بالتالي، وجوداً متحققاً في المعرفة البشرية. ١٦٥

واتباع العقل الإسلامي لتعاليم الوحي يجعله عقلاً فاعلاً وليس مستقيلاً كما ذهب إلى ذلك جورج طرابيشي. ١٦٦

كما إن مفهوم (امتلاء العقل بالوحي) في علم الحكمة الإسلامية يجعل هذا العلم يوجه النقد إلى مفهوم (المنطق المحض) عند هوسرول وهو عنده لا يبدع بناء على مبادئ، ولا يقيم وفق مبادئ. ١٦٧

(الاستمساك بالوحي) هو المبدأ الذي يتشكل به العقل في علم الحكمة الإسلامية١٦٨، وهذا التشكيل يجعله متميزاً، وبشكل استثنائي، عن الطريقة التي تشكل بها العقل الحديث ١٦٩، وهذا الاستمساك بالوحي هو الذي يجعل العقل الإسلامي يواجه أزمته١٧٠، ويعمل على إصلاحها١٧١.

ويؤكد الأستاذ العقاد أن من مزايا القرآن الكريم هو التنويه بالعقل والتعويل عليه في أمر العقيدة والتبعة والتكليف. والقرآن الكريم لا يذكر العقل إلا في مقام التعظيم والتنبيه إلى وجوب العمل به والرجوع إليه، وتأتي الإشارة إليه في القرآن الكريم في مواضع مؤكدة جازمة باللفظ والدلالة، وتتكرر في كل معرض من معارض الأمر والنهي التي يحث فيها المؤمن على تحكيم عقله أو يلام فيها المنكر على إهمال

---

[١٦٥] عمانوئيل كانط: "نقد العقل المحض"، مركز الإنماء القومي، بيروت، بدون تاريخ، ص ٤٦. وقد انتبهت إلى منطقة الفراغ العقلي في موضوع (العقل الخالص) عند كانط، وأنا أشتغل في عرض دفاع أحد الفلاسفة المعاصرين، وهو الفيلسوف الأمريكي بونجور عن (العقل الخالص) عند كانط، انتبهت إليه ولم ينبهني المدافع إليه ولم أنبه إليه بهذا الوضوح في مقالي:

Rawaa Mahmoud Hussain, Laurence Bonjour and Defense of Pure Reason, Amazines, 07/28/2013

http://www.amazines.com/article_detail.cfm/5883769?articleid=5883769&title=Philosophy%2CReason%2CKnowledge

[١٦٦] ينظر: جورج طرابيشي: "نقد نقد العقل العربي: العقل المستقيل في الإسلام"، ط١، دار الساقي، بيروت، ٢٠٠٤ م، وكتاب طرابيشي: "المعجزة أو سبات العقل في الإسلام"، ط١، دار الساقي، بيروت، ٢٠٠٨ م، وتابع له أيضاً: "نقد نقد العقل العربي: نظرية العقل"، ط١، دار الساقي، بيروت، ١٩٩٦ م، وأيضاً: "نقد نقد العقل العربي: وحدة العقل العربي الإسلامي"، ط٢، دار الساقي، بيروت، ٢٠٠٢ م، وأيضاً: " نقد نقد العقل العربي: إشكاليات العقل العربي"، ط١، دار الساقي، بيروت، ١٩٩٨ م.

[١٦٧] ينظر: ادموند هوسرل: "مباحث منطقية"، الكتاب الأول: "مقدمات في المنطق المحض"، ترجمة موسى وهبة، ط١، دار كلمة، أبو ظبي، والمركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ١٤٣٠ هـ – ٢٠١٠ م، ص ٤٩.

[١٦٨] ينظر حول إعادة التشكيل هذه: د. عماد الدين خليل: "حول تشكيل العقل المسلم"، ط٤، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هيرندن – فيرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، ١٤١٢ هـ – ١٩٩١ م.

[١٦٩] ينظر حول هذا التشكيل للعقل الحديث: جون هرمان راندال: "تشكيل العقل الحديث"، ترجمة الدكتور جورج طعمة، مراجعة الأستاذ برهان الدين الدجاني، تقديم الدكتور محمد حسين هيكل، دار الثقافة، بيروت، بدون تاريخ.

[١٧٠] ينظر عن أزمة العقل المسلم: د. عبد الحميد أحمد أبو سليمان: "أزمة العقل المسلم"، بدون بيانات نشر.

[١٧١] ينظر هذا الإصلاح عند د. طه جابر العلواني: "إصلاح الفكر الإسلامي بين القدرات والعقبات: ورقة عمل"، ط٢، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هيرندن – فيرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، ١٤١٤ هـ – ١٩٩٤ م.

عقله وقبول الحجر عليه، ولا يأتي تكرار الإشارة إلى العقل بمعنى واحد من معانيه التي يشرحها النفسانيون من أصحاب العلوم الحديثة، بل هي تشمل وظائف الإنسان العقلية على اختلاف أعمالها واختصاصها، وتتعمد التفرقة بين هذه الوظائف والخصائص في مواطن الخطاب ومناسباته، فلا ينحصر خطاب العقل في العقل الوازع ولا في العقل المدرك ولا في العقل الذي يناط به التأمل الصادق والحاكم الصحيح، بل يعم الخطاب في الآيات القرآنية كل ما يتسع له الذهن الإنساني من خاصة أو وظيفة، وهي كثيرة...[١٧٢]

ومن أمثلة الآيات القرآنية الكريمة التي تخاطب العقل في القرآن الكريم، كما يوردها العقاد:

قوله تعالى: { إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ (١٦٤) } [البقرة : ١٦٤].

وقوله سبحانه: { وَهُوَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ وَلَهُ اخْتِلَافُ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ (٨٠) } [المؤمنون : ٨٠].

وقوله تعالى: { وَمِنْ آيَاتِهِ يُرِيكُمُ الْبَرْقَ خَوْفًا وَطَمَعًا وَيُنَزِّلُ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَيُحْيِي بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ (٢٤) وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ تَقُومَ السَّمَاءُ وَالْأَرْضُ بِأَمْرِهِ ثُمَّ إِذَا دَعَاكُمْ دَعْوَةً مِنَ الْأَرْضِ إِذَا أَنْتُمْ تَخْرُجُونَ (٢٥) وَلَهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ كُلٌّ لَهُ قَانِتُونَ (٢٦) وَهُوَ الَّذِي يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ وَلَهُ الْمَثَلُ الْأَعْلَى فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ (٢٧) ضَرَبَ لَكُمْ مَثَلًا مِنْ أَنْفُسِكُمْ هَلْ لَكُمْ مِنْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنْ شُرَكَاءَ فِي مَا رَزَقْنَاكُمْ فَأَنْتُمْ فِيهِ سَوَاءٌ تَخَافُونَهُمْ كَخِيفَتِكُمْ أَنْفُسَكُمْ كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ (٢٨) } [الروم : ٢٤ – ٢٨].

وقوله تعالى: { وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ (٤٣) } [العنكبوت : ٤٣].

ولذلك يقول العقاد: " بهذه الآيات وما جرى مجراها تقررت فريضة التفكير في الإسلام، وتبين منها أن العقل الذي يخاطبه الإسلام هو العقل الذي يعصم الضمير ويدرك الحقائق ويميز بين الأمور ويوازن بين الأضداد ويتبصر ويتدبر ويحسن الأذكار والروية. وأنه هو العقل الذي يقابله الجمود والعنت والضلال وليس بالعقل الذي قصاراه من الإدراك أنه يقابل الجنون.. ويندب الإسلام من يدين به إلى مرتبة في التفكير أعلى من هذه الرتبة التي تدفع عنه الملائمة أو تمنع عنه المؤاخذة". [١٧٣]

[١٧٢] العقاد: "التفكير فريضة إسلامية"، نهضة مصر، بدون تاريخ، ص ٣.

[١٧٣] العقاد: "التفكير فريضة إسلامية"، ص ٥ – ١٤.

٣- الروحية:

علم الحكمة الإسلامية علم لا يلغي البعد الروحي بل أن الروح أحد أبعاده الأساسية، وهو في مجال تأكيده على العقل، ومحاولته دفع العمليات العقلية إلى أقصاها في ضمن الحدود المطلوبة شرعاً، فهو لا يلغي الشعور أو الوجدان الإنساني، وإذ يقوم بذلك فإنه يعي كل الوعي بأن ذلك سوف يتم على طريقة الاشتغال ضمن سياق أن الإنسان مؤلف من روح وطين، وكلاهما يشتغل مع الآخر، ونعد ذلك مقدمة لنقد الاتجاهات الفلسفية مثل الوضعية المنطقية، والتي قامت بعملية شطر الإنسان إلى شطرين متوازيين لا يلتقيان (العقل) و(الوجدان)، مؤكدة على عقل الإنسان لتلغي العلاقة الخاصة بالعقل الإنساني بشعور الإنسان ووجدانه، وإن كانت لم تفرض الشعور بالإنسان بل أكدت وجوده، لكنها رفضت أي علاقة بينه وبين العقل[١٧٤]، علم الحكمة الإسلامية إذ يؤكد على (علاقة العقل بالوجدان) أو الشعور عند الإنسان، فإنه يعتقد أنه يصور العلاقة الكلية العامة اللاتجزيئية للطبيعة الإنسانية الشاملة والعامة، والتي تشمل البعدين: العقل والشعور، (الطين والروح). فعلاقة الإنسان بالخالق في ضوء نظرية المعرفة الخاصة بعلم الحكمة الإسلامية مثلاً، ليست علاقة عقلية صرفة أو محضة، تستند إلى المعطيات العقلية الباردة لتقديم الأدلة العقلانية على إثبات وجوده سبحانه، بدون أن تنعكس هذه الأدلة على واقع الإنسان السلوكي، بل هي علاقة إيمان والتزام، حب وخوف ورجاء، اعتقاد وتطبيق.

مصدر البعد الروحي في علم الحكمة الإسلامية هو الآيات الكريمة التي وردت في القرآن الكريم والتي ذكر فيها (الروح)، منها:

قوله تعالى: { يُنَزِّلُ الْمَلَائِكَةَ بِالرُّوحِ مِنْ أَمْرِهِ عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ أَنْ أَنْذِرُوا أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاتَّقُونِ (٢) } [النحل : ٢].

وقوله سبحانه: { وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا (٨٥) } [الإسراء : ٨٥].

وقوله تعالى: { رَفِيعُ الدَّرَجَاتِ ذُو الْعَرْشِ يُلْقِي الرُّوحَ مِنْ أَمْرِهِ عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ لِيُنْذِرَ يَوْمَ التَّلَاقِ (١٥) } [غافر : ١٥].

وقوله تعالى: { لَيْلَةُ الْقَدْرِ خَيْرٌ مِنْ أَلْفِ شَهْرٍ (٣) تَنَزَّلُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِمْ مِنْ كُلِّ أَمْرٍ (٤) سَلَامٌ هِيَ حَتَّى مَطْلَعِ الْفَجْرِ (٥) } [القدر : ٣ – ٥].

---

[١٧٤] يلاحظ في ذلك (الوضعية المنطقية والتجريبية للعلمية) للدكتور زكي نجيب محمود، وأحيل هنا على الكتاب التذكاري عنه: " زكي نجيب محمود – مفكراً عربياً ورائداً للاتجاه العلمي والتنويري "، إشراف وتصدير د.عاطف العراقي، لعدد من الباحثين.

وفي الحديث النبوي عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، قَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: «إِنَّ اللهَ خَلَقَ الرَّحْمَةَ يَوْمَ خَلَقَهَا مِائَةَ رَحْمَةٍ، فَأَمْسَكَ عِنْدَهُ تِسْعًا وَتِسْعِينَ رَحْمَةً، وَأَرْسَلَ فِي خَلْقِهِ كُلِّهِمْ رَحْمَةً وَاحِدَةً، فَلَوْ يَعْلَمُ الكَافِرُ بِكُلِّ الَّذِي عِنْدَ اللهِ مِنَ الرَّحْمَةِ لَمْ يَيْئَسْ مِنَ الجَنَّةِ، وَلَوْ يَعْلَمُ المُؤْمِنُ بِكُلِّ الَّذِي عِنْدَ اللهِ مِنَ العَذَابِ لَمْ يَأْمَنْ مِنَ النَّارِ». ١٧٥

وعَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: يَقُولُ اللهُ عَزَّ وَجَلَّ: «أَنَا عِنْدَ ظَنِّ عَبْدِي بِي، وَأَنَا مَعَهُ حِينَ يَذْكُرُنِي، إِنْ ذَكَرَنِي فِي نَفْسِهِ، ذَكَرْتُهُ فِي نَفْسِي، وَإِنْ ذَكَرَنِي فِي مَلَإٍ، ذَكَرْتُهُ فِي مَلَإٍ هُمْ خَيْرٌ مِنْهُمْ، وَإِنْ تَقَرَّبَ مِنِّي شِبْرًا، تَقَرَّبْتُ إِلَيْهِ ذِرَاعًا، وَإِنْ تَقَرَّبَ إِلَيَّ ذِرَاعًا، تَقَرَّبْتُ مِنْهُ بَاعًا، وَإِنْ أَتَانِي يَمْشِي أَتَيْتُهُ هَرْوَلَةً». ١٧٦

ليس المقصود بالروحية في علم الحكمة الإسلامية التوغل في بحث مفهوم الروح بعد أن بين القرآن الكريم أن أمر الروح هو من عند الله تعالى. لكن المقصود بالروحية الالتزام بتطبيق مجموعة الشعائر الدينية في الإسلام من صلاة وصيام وصدقة وحج وزكاة ودعاء وأذكار، ولعل الروحية يمكن تلخيصها بكتب الدعاء والأذكار وعمل اليوم والليلة في الدراسات الإسلامية. ١٧٧

---

[١٧٥] صحيح البخاري، ٨/٩٩، حديث (٦٤٦٩).

[١٧٦] صحيح مسلم، ٤/ ٢٠٦١، حديث (٢٦٧٥).

[١٧٧] ينظر في كتب الرقاق والآداب والأذكار ما يأتي: أبو مسعود المعافى بن عمران بن نفيل بن جابر الأزدي الموصلي (المتوفى: ١٨٥هـ): "الزهد "، ط١، تحقيق الدكتور عامر حسن صبري دار البشائر الإسلامية –بيروت، ١٤٢٠ هـ – ١٩٩٩ م، أبو سفيان وكيع بن الجراح بن مليح بن عدي بن فرس بن سفيان بن الحارث بن عمرو ابن عبيد بن رؤاس الرؤاسي (المتوفى: ١٩٧هـ): "الزهد"، حققه وقدم له وخرج أحاديثه وآثاره: عبد الرحمن عبد الجبار الفريوائي، ط١، مكتبة الدار، المدينة المنورة، ١٤٠٤ هـ – ١٩٨٤ م، أبو سعيد أسد بن موسى بن إبراهيم بن الوليد بن عبد الملك بن مروان القرشي الملقب بأسد السنة (المتوفى: ٢١٢هـ): "الزهد"، تحقيق أبو اسحق الحويني الأثري، ط١، مكتبة التوعية الإسلامية لإحياء التراث الإسلامي، مكتبة الوعي الإسلامي، ١٤١٣ هـ – ١٩٩٣ م، أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني (المتوفى: ٢٤١هـ): "الزهد"، وضع حواشيه: محمد عبد السلام شاهين، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، ١٤٢٠ هـ – ١٩٩٩ م، الحارث بن أسد المحاسبي، أبو عبد الله (المتوفى: ٢٤٣هـ): "آداب النفوس"، تحقيق عبد القادر أحمد عطا، دار الجيل – بيروت – لبنان، بدون تاريخ، الحارث بن أسد المحاسبي، أبو عبد الله (المتوفى: ٢٤٣هـ): "التوهم في وصف أحوال الآخرة، تحقيق مصطفى بن علي بن عوض جعفر مكتبة التراث الإسلامي، حلب، بدون تاريخ، الحارث بن أسد المحاسبي، أبو عبد الله (المتوفى: ٢٤٣هـ): "رسالة المسترشدين"، تحقيق عبد الفتاح أبو غدة، ط٢، مكتب المطبوعات الإسلامية – حلب – سوريا، ١٣٩١ هـ– ١٩٧١م، أبو السَّرِي هَنَّاد بن السَّرِي بن مصعب بن أبي بكر بن شبر بن صعفوق بن عمرو بن زرارة بن عدس بن زيد التميمي الدارمي الكوفي (المتوفى: ٢٤٣هـ): "الزهد"، تحقيق عبد الرحمن عبد الجبار الفريوائي، ط١، دار الخلفاء للكتاب الإسلامي – الكويت، ١٤٠٦هـ، أبو بكر بن أبي عاصم وهو أحمد بن عمرو بن الضحاك بن مخلد الشيباني (المتوفى: ٢٨٧هـ): "الزهد"، تحقيق عبد العلي عبد الحميد حامد، ط٢، دار الريان للتراث – القاهرة، ١٤٠٨، أبو محمد جعفر بن محمد بن نصير بن قاسم البغدادي المعروف بـ الخلدي (المتوفى: ٣٤٨هـ): "الفوائد والزهد والرقائق والمراثي"، تحقيق: مجدي فتحي السيد، ط١، دار الصحابة للتراث للنشر والتحقيق والتوزيع، طنطا – مصر، ١٤٠٩ هـ – ١٩٨٩ م، محمد بن حبان بن أحمد بن حبان بن معاذ بن مَعْبدَ، التميمي، أبو حاتم، الدارمي، البُستي (المتوفى: ٣٥٤هـ): " روضة العقلاء ونزهة الفضلاء"، تحقيق، محمد محي الدين عبد

ولعل نص الغزالي الآتي يكشف عن البعد الروحي في علم الحكمة الإسلامية، أنه:

" ما يتعلق بمصالح الآخرة وهو علم أحوال القلب وأخلاقه المحمودة والمذمومة وما هو مرضي عند الله تعالى وما هو مكروه وهو الذي يحويه الشطر الأخير من ... كتاب إحياء علوم الدين ومنه العلم بما يترشح من القلب على الجوارح في عباداتها وعاداتها". ١٧٨

الحميد دار الكتب العلمية – بيروت، بدون تاريخ، أبو محمد عبد الله بن محمد بن جعفر بن حيان الأنصاري المعروف بأبِي الشيخ الأصبهاني (المتوفى: ٣٦٩هـ): "التوبيخ والتنبيه"، تحقيق مجدي السيد إبراهيم، مكتبة الفرقان – القاهرة، بدون تاريخ، أبو الليث نصر بن محمد بن أحمد بن إبراهيم السمرقندي (المتوفى: ٣٧٣هـ): "تنبيه الغافلين بأحاديث سيد الأنبياء والمرسلين للسمرقندي"، حققه وعلق عليه: يوسف علي بديوي، ط٣، دار ابن كثير، دمشق – بيروت، ١٤٢١ هـ – ٢٠٠٠ م، أبو سليمان حمد بن محمد بن إبراهيم بن الخطاب البستي المعروف بالخطابي (المتوفى: ٣٨٨هـ): "العزلة"، ط٢، المطبعة السلفية – القاهرة، ١٣٩٩ هـ، محمد بن الحسين بن محمد بن موسى بن خالد بن سالم النيسابوري، أبو عبد الرحمن السلمي (المتوفى: ٤١٢هـ): "عيوب النفس"، تحقيق مجدي فتحي السيد، مكتبة الصحابة – طنطا، بدون تاريخ، أحمد بن الحسين بن علي بن موسى أبو بكر البيهقي (المتوفى: ٤٥٨هـ): "كتاب الزهد الكبير"، تحقيق عامر أحمد حيدر، ط٣، مؤسسة الكتب الثقافية – بيروت، ١٩٩٦م، أبو القاسم خلف بن عبد الملك بن مسعود بن بشكوال الخزرجي الأنصاري الأندلسي (المتوفى: ٥٧٨هـ): "المستغيثين بالله تعالى عند المهمّات والحاجات"، دراسة وتحقيق: مانويلا مارين، المجلس الأعلى للأبحاث العلمية معهد التعاون مع العالم العربي، ١٩٩١ م، جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي (المتوفى: ٥٩٧هـ): "البر والصلة لابن الجوزي"، تحقيق وتعليق وتقديم: عادل عبد الموجود، علي معوض، ط١، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت – لبنان، ١٤١٣ هـ – ١٩٩٣ م، ابن الجوزي: "التبصرة لابن الجوزي"، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، ١٤٠٦ هـ – ١٩٨٦ م، ابن الجوزي: "التذكرة في الوعظ"، تحقيق أحمد عبد الوهاب فتيح، ط١، دار المعرفة – بيروت، ١٤٠٦هـ، ابن الجوزي: "الثبات عند الممات"، عبد الله الليثي الأنصاري، ط١، مؤسسة الكتب الثقافية – بيروت، ١٤٠٦ هـ، ابن الجوزي: "المدهش"، تحقيق الدكتور مروان قباني، ط٢، دار الكتب العلمية – بيروت – لبنان، ١٤٠٥هـ – ١٩٨٥م، ابن الجوزي: "المقلق"، تحقيق مجدي فتحي السيد، ط١، دار الصحابة للتراث بطنطا، ١٤١١ هـ – ١٩٩١ م، ابن الجوزي: "بحر الدموع"، جمال محمود مصطفى، ط١، دار الفجر للتراث، ١٤٢٥هـ–٢٠٠٤م، ابن الجوزي: "بستان الواعظين ورياض السامعين"، أيمن البحيري، ط٢، مؤسسة الكتب الثقافية – بيروت – لبنان، ١٤١٩ – ١٩٩٨م، ابن الجوزي: "تنبيه النائم الغمر على مواسم العمر"، تحقيق محمد بن ناصر العجمي، دار البشائر الإسلامية، بلا بيانات نشر أخرى، ابن الجوزي: "حفظ العمر"، تحقيق محمد بن ناصر العجمي، ط١، دار البشائر الإسلامية، ١٤٢٥ هـ – ٢٠٠٤ م، ابن الجوزي: "ذم الهوى"، تحقيق مصطفى عبد الواحد ، مراجعة: محمد الغزالي، ، بلا بيانات أخرى للنشر، ابن الجوزي: "صفة الصفوة"، تحقيق أحمد بن علي، دار الحديث، القاهرة، مصر ، ١٤٢١هـ/٢٠٠٠م.

[١٧٨] أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (المتوفى: ٥٠٥هـ): "إحياء علوم الدين"، دار المعرفة – بيروت، بدون تاريخ، ١/ ١٧، وقارن مع مقالي الموسوم: " الغزالي والصوم: من الأعمال الظاهرية إلى صوم الباطن، موقع دار ناشري للنشر الاليكتروني، ٢٠١٢/٩/٥ م"،

http://www.nashiri.net/articles/intellect-and-philosophy/5235-2012-09-02-12-33-39.html،

وانظر مقالي أيضاً: التبر المسبوك في نصيحة الملوك للغزالي، العدد ٤، مجلة طيبة، دبي، دولة الإمارات العربية المتحدة، شوال، ١٤٣١ هـ، سبتمبر/ أكتوبر، ٢٠١٠م، ص ٣٤ – ٣٥.

٤- الإنسانية:

قبل تحديد الأبعاد العامة النظرية للإنسان، بوصفه بعداً أيضاً في نظرية المعرفة الخاصة بعلم الحكمة الإسلامية، لابد من طرح تساؤل أساسي، هو: ما الإنسان؟ مع إضافة أسئلة أخرى يمكن أن تحتوي الإجابة داخلياً بضمنها، منها : هل الإنسان كتلة لحمية عظمية ساكنة مؤلفة من مكوّن خارجي هو الجسد، وهيكل عظمي داخلي فقط؟! ام هل للإنسان أبعاد أخرى في غير المكوّن الخارجي، أبعاد نفسية، وروحية، ووجدانية؟

بدءاً، في محاولة الإجابة على التساؤل الأساسي المطروح ما الإنسان؟ أقول: فان الإنسان على حد تعبيراتي ليس مكوناً ساكناً، إنه الكتلة في حال تحوله إلى طاقة الفعل.[١٧٩] وأنا اعترض هنا على جميل صليبا لأنه يقدم في معجمه الفلسفي الإنسان الصانع لا الإنسان العاقل[١٨٠]، الإنسان العاقل من جهة كونه واعياً، مستخدماً للعمليات العقلية، بطريقة هادفة أو قاصدة، تدفعها القصدية، وحساب المقدمات الأولية، المرات الوسطية، النتائج النهائية للفعل، في اعتقادي، يأتي سابقاً على الإنسان الصانع من جهة كونه صانعاً مادياً ومعنوياً لأنه يصنع الأشياء ويصنع نفسه، وهذا ما أتفق به مع صليبا، فالواعي في اعتقادي يسبق المادة، الفكر قبل الممارسة، النظرية أولاً ثم التطبيق، هذا ما اعتقد به. إذن على أساس المحددات المتقدمة، لابد للإنسان من بناءات عقلية واعية هادفة قاصدة، تستخدم العقل ثم يأتي الفعل تالياً، لأن الاعتبار المنطقي يقول: لابد من وضع خطة نظرية أو برنامج عمل يراد منه تحديد الممارسات السلوكية على أساسه، فالمهندس المعماري يضع أو يرسم خريطة البناء، ليباشر العمال والبناؤون التنفيذ، أي (العمل) على أساسه . وهكذا فالوعي في الإنسان سابق على الفعل عنده في اعتقادي.

مفهوم الأنا عند فيخته (١٧٦٢ – ١٨١٤) يتحدد بقوله: " إن العقل النظري يتصور الوجود خاضعاً للضرورة، وفينا حرية تريد أن تعمل، وفينا ضمير يرسم لنا نظاماً مغايراً لنظام الطبيعة، ويوجب الجهاد لتحقيق الغايات الكبرى التي ينزع إليها، ونحن نشعر بأننا جزء من هذا النظام المثالي كلما عملنا بناء على دواعٍ عقلية فحسب .. فكيف نوفق بين الوجود والحرية؟ نوفق بينهما بأن نقول إن الطبيعة التي علي أن

---

[١٧٩] من مساهماتي حول موضوع الإنسان: كتابي: "العروة الوثقى: مدخل إلى علم الحكمة الإسلامية"، ص ١٢٠ وما بعد، ومقالي الموسوم: "تورين والمقدمات الحداثية لإعلان حقوق الإنسان"، العدد (٦)، مجلة "نفكر" للثقافة والإعلام، بغداد، صيف ٢٠٠٩ م، الصفحات ٤٢ – ٤٤. وانظر بحثي بالإنكليزية:

Introduction to Iraqi Humanism, ETHOS: Dialogues in Philosophy and Social Sciences, July 2012, 5(2), pp. 72-89, http://www.ethosfelsefe.com/ethosdiyaloglar/mydocs/Ethos%2011-%20Iraqi.pdf

[١٨٠] الدكتور جميل صليبا : " المعجم الفلسفي "، ١/١٥٧ .



اعمل فيها ليست شيئاً غريباً منقطع الصلة بي وإنه إذا كان باستطاعتي أن أنفذ إلى الطبيعة فذلك لأنها مكونة بقوانين فكري وأنها عبارة عن علاقات بيني وبين نفسي" ١٨١.

إن الإنسان ليس مادة فحسب، بل هو روح أيضاً، قال تعالى: { وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ (٢٨) فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ (٢٩) } [الحجر : ٢٨ – ٢٩]. فالإنسان مكون من طين وروح، ولا يمكن في اعتقادي عدّ الإنسان مكوناً من أحدهما وإقصاء الآخر، فاعتباره مادة فقط أو روح فقط اتجاه خاطئ. ١٨٢

أقول: لا ينظر الكثيرون إلى هذا (التداخل الطيني الروحي)، (المادي المثالي) في خلق الإنسان، فينظر إليه عقلاً أحياناً ووجداناً أحياناً أخرى، معقولاً أو لا معقولاً، وإن كان ذلك الحال بالنسبة للإنسان من جهة خلقه، فهذا ما يدفعني إلى القول بأنه لا يمكن فصل العقل عن وجدان الإنسان، وإن كان لكل منهما حدوده وأبعاده الخاصة.

من مصادر دراسة الإنسان ومعرفته من ناحية طبيعته، بايولوجيته، سلوكيته، علم الإنسان النفسي، تأريخه، عبوديته لله سبحانه تحقق الإجابة على تساؤلاته الثلاثة التاريخية : من أين جئنا؟ ولماذا جئنا؟ وإلى أين مصيرنا ؟ المصدر المهم لمعرفة ذلك وغيره بالنسبة لعلم الحكمة الإسلامية هو (القرآن)، فالإنسان كما يرد في القرآن هو من مخلوق من مخلوقات الله سبحانه، قال تعالى : { وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ (١٢) ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ (١٣) ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ (١٤) } [المؤمنون : ١٢ – ١٤]. " وفي أطوار هذه النشأة، وتتابعها بهذا النظام، وبهذا الاطراد، ما يشهد بوجود المنشئ أولاً، وما يشهد بالقصد والتدبير في تلك النشأة وفي اتجاهها أخيراً. فما يمكن أن يكون الأمر مصادفة عابرة، ولا خبط عشواء بدون قصد ولا تدبير ثم تسير هذه السيرة التي لا تنحرف، ولا تخطئ، ولا تتخلف ولا تسير

---

[١٨١] يوسف كرم : " تاريخ الفلسفة الحديثة "، نص (الأنا) عند فيخته، ص ٢٦٦ . لمزيد من المتابعة عن فلسفة فيخته، ينظر:
Fichte, Introductions to the Wissenschaftslehre and other Writings, Translated and Edited by Daniel Breazeale (Indiana: Hackett, 1994); Fichte, Addresses to the German Nation, Translated by R. F. Jones, and G. H. Turnbull (Chicago and London; the Open Court, 1922); Hegel, the Difference between Fichte's and Schillings' System of Philosophy, An English Translation of G.W.F. Hegel's Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie, prepared and edited by H.S. Harris & Walter Cerf (New York: New York University Press, 1977);
وينظر: د. حسن حنفي: "فيشته: فيلسوف المقاومة"، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، ٢٠٠٢ م.

[١٨٢] وهذا ما أخطأ به د. رؤوف عبيد في كتابه: "الإنسان روح لا جسد: بحث في العلم الروحي الحديث"، تقديم أحمد شوقي، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٦٦ م.

في طريق آخر من شتى الطرق التي يمكن عقلاً وتصوراً أن تسير فيها. إنما تسير النشأة الإنسانية في هذا الطريق دون سواه من شتى الطرق الممكنة بناء على قصد وتدبير من الإرادة الخالقة المدبرة في هذا الوجود". كما أن في عرض تلك الأطوار بهذا التتابع الدقيق المطرد، ما يشير إلى أن الإيمان بالخالق المدبر، والسير على نهج المؤمنين الذي بينه في المقطع السابق.. هو وحده الطريق إلى بلوغ الكمال المقدر لتلك النشأة في الحياتين: الدنيا والآخرة. وهذا هو المحور الذي يجمع بين المقطعين في سياق السورة. ١٨٣

ويبين أن خلق الإنسان ليس عبثاً قال تعالى { أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ (١١٥) } [المؤمنون: ١١٥] ، " فحكمة البعث من حكمة الخلق. محسوب حسابها، ومقدر وقوعها، ومدبر غايتها. وما البعث إلا حلقة في سلسلة النشأة، تبلغ بها كمالها، ويتم فيها تمامها. ولا يغفل عن ذلك إلا المحجوبون المطموسون، الذين لا يتدبرون حكمة الله الكبرى وهي متجلية في صفحات الكون، مبثوثة في أطواء الوجود..". ١٨٤

وفيه أيضاً، من ضمن ما يرد فيه، الإشارة إلى المسيرة الكادحة للإنسان، قال تعالى : { يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَى رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ (٦) } [الانشقاق: ٦].

إن الإنسان كائن أخلاقي، وهذا ما يميزه عن غيره من المخلوقات، ويزداد المستوى الأخلاقي للإنسان زيادة مضطردة بازدياد وعيه الأخلاقي العقلاني الديني، وملاحظتي هذه بالاستناد إلى ليبنتز، الذي يقول في ذلك انه : " يتبين النظام الخلقي من جملة إدراكاتنا المتميزة على أساس التطابق مع طبيعتنا وطبيعة الوجود، والواجب أن نتوقف عن العمل المبني على الإدراكات المختلفة، فالخطيئة هي فعل صادر عن إدراك ناقص، إنما يجب العمل المبني على الإدراك الواضح المتميز، المبني على أساس القواعد الكلية التي تحقق كمال العقل، وتؤدي إلى سعادة، وتبعث على العمل المتعلق بالخير،وكلما اتسع مجال إدراكنا المتميز قوي شعورنا بعلاقتنا بإخواننا في الإنسانية وبالله، ومن ثمة كلما ازددنا كمالاً اغتبطنا بخير الآخرين وكمالهم وأحببناهم، إذ إن المحبة هي الاغتباط بسعادة الآخرين . وتجد المحبة موضوعها الأقصى في الله الموجود الفائق الكمال، فهو خيرنا وكمالنا، وباغتباطنا بكماله نكمل نفوسنا"١٨٥، هذا مايقول ليبتنز .

وهنالك علاقة بين الإنسان والحرية، إذ لا معنى لأحدهما بدون الآخر والعلاقة بينهما جدلية اطرادياً، فكلما توفرت الحرية زاد مستوى الشعور بإنسانية الإنسان، وكلما أصبح الإنسان غير حر، ضاق مجال الشعور

---

[١٨٣] سيد قطب: "في ظلال القرآن"، ط١٧، دار الشروق، القاهرة، بيروت، ١٤١٢ هـ، ٤/ ٢٤٥٧.
[١٨٤] "في ظلال القرآن"، ٤/ ٢٤٨٢.
[١٨٥] نص ليبتنز عند يوسف كرم : " تاريخ الفلسفة الحديثة "، ص ١٣٩ – ١٤٠ .

عنده بإنسانيته هو نفسه، وحرية الإنسان ليست مطلقة عندي، إذ هي محدودة بحدود الشرع، والذي يقوم بعملية تنظيم مجال الحرية الفردية والاجتماعية، وحرية الفرد ليست مطلقة بل هي متصلة بحرية الفرد الآخر وبحرية المجتمع، وبهذا تكون الحرية الإنسانية نسبية بتناسبها مع الشرط الاقتصادي والاجتماعي والسياسي.

ويشير الشيخ محمد الخضر حسين أن لقب (الحر) لقب شريف ينصرف إلى معنى استقلال الإرادة ويشابه معنى العتق الذي هو فك الرقبة من الاسترقاق. وهو أن تعيش الأمة عيشة راضية تحت ظل ثابت من الأمن على قرار مكين من الاطمئنان، ومن لوازم ذلك أن يعين لكل واحد من أفرادها حد لا يتجاوزه وتقرر له حقوق لا تعوقه عن استيفائها يد غالبة فإن في تعدي الإنسان الحد الذي قضت عليه أصول الاجتماع بالوقوف عنده ضرباً من الإفراط ويقابله في الطرف الآخر حرمانه من التمتع بحقوقه ليستأثر غيره بمنفعتها وكلا الطرفين شعبة من شعب الرذائل والحرية وسط بينهما على ما هي العادة في سائر الفضائل. ١٨٦

يرى جون لكي (١٨١٤ – ١٨٦٢) أن الحرية مرتبطة بالمعرفة١٨٧، والعكس صحيح ووارد هنا أيضاً ، فكلما ازداد الإنسان معرفة وتوسعاً في مدركاته العقلية الواعية ووجداناته الشعورية أيضاً زاد رغبة في الحرية، وينتج عن الحرية النتائج الآتية (العقل المفتوح والمجتمع المفتوح). وإن كنت لا أتفق مع لكي في عده الحرية أنها الحقيقة الأولى بين الحقائق التي نسعى إلى اكتسابها، فالحرية كما يقول، هي الحقيقة الأولى السابقة على كل حقيقة، لأنني أعتقد أن الله سبحانه هو الحقيقة الأولى السابقة على كل حقيقة، واختلف مع لكي أيضاً في تعريفه للحرية أنها:" هي القدرة على التصرف بأفكاري وسلكها في نظام غير محتوم "، أما أنا فأعرف الحرية الإنسانية في جانب منها بأنها: " هي القدرة على التصرف بأفكاري وسلكها في نظام محتوم "، لأن الحرية الإنسانية كما قدمت مشروطة بشروطها. وهذا ما يجعلني وأنا أدعو بصورة ضمنية فيما تقدم إلى (الحرية الملتزمة)، إلى الاتفاق مع شارل سكرتان (١٨١٥ -١٨٩٥) فيلسوف الحرية، الذي يعرفها في كتابه : "فلسفة الحرية"، " إن الأخلاق لا تستغني عن الحرية فينبغي الفحص عن مبدأ أعلى كفيل بأن يكون لها أصلاً وقانوناً هذا المبدأ هو الله"١٨٨، ولأن الأخلاق ممثلة بمحبة الآخرين وهذا هو مجالها الجزئي، ومرتبطة بمحبة الله، فإن الحرية في ارتباطها الأخلاقي تستند إلى مبدأ أعلى هو الله.

---

١٨٦ محمد الخضر حسين: " الحرية في الإسلام"، دار الاعتصام، بدون بيانات أخرى، ص١٦.

١٨٧ يقول لكيي : " إن الحرية شرط المعرفة "، يلاحظ: يوسف كرم: " تاريخ الفلسفة الحديثة "، ص ٣٧٤ .

١٨٨ يوسف كرم : " تاريخ الفلسفة الحديثة "، ص ٩٣ – ٩٤.

وهنا نعلن الرفض لمنطق الثنائيات الذي تقول به (الوضعية المنطقية والتجريبية العلمية) مقسمة الإنسان إلى معقول ولامعقول، عقل ووجدان بدون تداخل لأحدهما في الآخر[189].

أميل إلى تصنيف الحرية إلى قسمين، كما فعل الدكتور زكي نجيب (١٩٠٥ – ١٩٩٣م)، فهي، أي الحرية، عنده: سلبية: " وهي أن تكون المطالبة بالحرية مقصورة على التحرر من قيود تكبلنا في هذا الميدان أو ذلك، كالتحرر من الاحتلال وتحرير المرأة من طغيان الرجل، وتحرر العامل الزراعي من استبداد مالك الأرض، وتحرير العامل الصناعي من تحكم صاحب رأس المال "، وإيجابية : وتتصل "بقدرة الإنسان على أداء عمل معين، إذ ترتبط تلك القدرة ارتباطاً بمقدار ما عند العامل من معرفة بما يريد أن يؤديه"[190].

الحرية، فيما أتصوره، بمعناها السلبي تتجه نحو التحجر والجمود، في حين تدفع الحرية الإيجابية بالإنسان نحو المستقبل، الذي يقف في المرحلة الوسطية بين المعنيين، وكلاهما يستند إلى المعرفة، إن الحرية بالمعنى السلبي تستند إلى (المعرفة السلبية)، في حين أن الحرية بمعناها الإيجابي تستند إلى (المعرفة

---

[189] التقابل الضدي على أساس منطق الثنائيات في مجال تصنيف الإنسان إلى معقول ولامعقول، عقل ووجدان يقول به الدكتور زكي نجيب محمود وهو كما معلوم أحد (أقطاب) (الوضعية المنطقية)، تلاحظ كتابات د. زكي نجيب محمود، منها على سبيل المثال: "الشرق الفنان"، دار القلم، القاهرة، بدون تاريخ، (المكتبة الثقافية: ٧)، "الكوميديا الأرضية"، ط٢، دار الشروق، القاهرة، ١٤٠٣ هـ – ١٩٨٣م، "تجديد الفكر العربي"، دار الشروق، القاهرة، ١٩٧١م، "جابر بن حيان"، مكتبة مصر ، القاهرة، بدون تاريخ، "حصاد السنين"، ط٣، دار الشروق، القاهرة، ١٤٢٦ هـ – ٢٠٠٥م، "حياة الفكر في العالم الجديد"، ط٢، دار الشروق، القاهرة، ١٤٠٢ هـ – ١٩٨٢ م، "رؤية إسلامية"، ط٢، دار الشروق، القاهرة، ١٤١٤ هـ – ١٩٩٣م، "عربي بين ثقافتين"، ط٢، دار الشروق، القاهرة، ١٤١٤ هـ – ١٩٩٣م، "في حياتنا العقلية"، ط٢، دار الشروق، القاهرة، ١٤٠٩ هـ – ١٩٨٩م، "في مفترق الطرق"، ط٢، دار الشروق، القاهرة، ١٤١٤ هـ – ١٩٩٣م، "قشور ولباب"، دار الشروق، القاهرة، ١٤٠٨ هـ – ١٩٨٨م، "قصة الفلسفة الحديثة"، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٣٥٥ هـ – ١٩٣٥ م، "قصة عقل"، ط٢، دار الشروق، القاهرة، ١٤٠٨ هـ – ١٩٨٨م، "قصة نفس"، ط٤، دار الشروق، القاهرة، ١٤١٤ هـ – ١٩٩٣م، "قيم من التراث"، القاهرة، ١٤٢١ هـ – ٢٠٠٠م، "مجتمع جديد أو الكارثة"، ط٣، دار الشروق، القاهرة، ١٤٠٣ هـ – ١٩٨٣ م، "محاورات أفلاطون"، مكتبة الأسرة، القاهرة، "من خزانة أوراقي"، ط١، دار الهداية، مصر ، ١٤١٦ هـ – ١٩٩٦ م، "من زاوية فلسفية"، ط٤، دار الشروق، القاهرة، ١٤١٤ هـ – ١٩٩٣م، "موقف من الميتافيزيقا"، ط٤، دار الشروق، القاهرة، ١٤١٤ هـ – ١٩٩٣م، "نافذة على فلسفة العصر"، كتاب العربي، الكويت، ١٩٩٠م. ويلاحظ في ذلك مواضع كثيرة في دراسات تدور حول محاور عدة في فكر محمود في كتاب "زكي نجيب محمود – مفكراً عربياً ورائداً للاتجاه العلمي التنويري"، ود. عصمت نصار: "الخطاب الفلسفي عند ابن رشد وأثره في كتابات محمد عبده وزكي نجيب محمود"، دار العلم، الفيوم – مصر ، ٢٠٠٢م، ود. أسامة الموسى: "المفارقات المنهجية في فكر زكي نجيب محمود"، مطبوعات جامعة الكويت، الكويت، ١٩٩٧م، د. سعيد مراد: "زكي نجيب محمود: آراء وأفكار"، عين للدراسات والبحوث الانسانية والاجتماعية، القاهرة، ١٩٩٧م، وانظر مقالي: "د. زكي نجيب محمود: رؤية إسلامية داخل منظومة فلسفية"، موقع ناشري للنشر الاليكتروني، ٢٦/٤/٢٠١٢م.

http://www.nashiri.net/articles/intellect-and-philosophy/5130-2012-04-26-20-40-46.html

[190] يلاحظ : د. نجاح محسن : " الدعائم الأخلاقية للدولة عند زكي نجيب محمود "، في كتاب : " زكي نجيب محمود مفكراً عربياً ورائداً للاتجاه العلمي التنويري "، ص ١٢٨ ، ١٣٠ .

الإيجابية)، الأولى: تتعلق بالنقض أو الهدم، والثانية مرتبطة بالبناء، على أن يكون حاضراً في المستويين أيضاً.

وعلى الرغم من اعتباري الإنسان، فيما تقدم، قوة فاعلة، فأنا اشترطت ذلك بعد الوعي، كما أسلفت، لكنني أيضاً أميل إلى تقسيم الإنسان إلى إيجابي وسلبي.

يقوم علم الحكمة الإسلامية بإعادة التفكير في الفطرة الإنسانية في ضوء الوحي، ومن هذه الأفكار نص باسكال الآتي: " الإنسان سر ولغز: إنه مزيج غريب من حقارة وعظمة. فمن الناحية الواحدة ما هو إلا قصبة وأضعف موجود في الطبيعة. حالما يحاول الإحاطة بالطبيعة سيضل في لامتناهيين: اللامتناهي في الكبر واللامتناهي في الصغر وهو نفسه لامتناه في الصغر بجانب الفضاء اللامتناهي وسكونه المروع، ويخرج من هذه المحاولة بأن لا نسبة بينه وبين الطبيعة، وأن العالم ممتنع لامتناع الوقوف على جميع العلل والمعلولات كما يريد العقل الذي يطلب معرفة الأجزاء وانتظامها في الكل، معرفة البداية والنهاية، فلا يفوز إلا بشيء من الوسط. فإذا تحول إلى طبيعة ليتجه إلى نفسه، وجدها ألعوبة بين أيدي قوى خادعة: فالمخيلة تشوه الأشياء، تكبر الصغر وتصغر الكبير، وتملي عليه رغباتها، وتغره بسعادة زائفة زائلة، تقود عقله خفية بينما يتوهم العقل أنه هو الذي يقودها، والمنفعة تعميه، والعادة تكوّن شخصيته كما تشاء الظروف الخارجية فماذا يبقى للإنسان إلا أن ينساق مع الاضطراب العام، فيتعامى عن نفسه وعن بطلان الحياة الدنيا؟ هذا موقف حقير، ولكنه أحكم موقف إذا كانت تلك حال الإنسان. بيد أن الإنسان من الناحية الأخرى، إذا كان قصبة، فإنه قصبة مفكرة، وإذا كان العالم يحتويه ويبتلعه كالنقطة، فإنه بفكره يحتوي العالم "[١٩١].

ما تقدم كان خلاصة أولية عن البعد الإنساني في نظرية المعرفة الخاصة بعلم الحكمة الإسلامية، وبالطبع فهذه الخلاصة هي شذرة مبدئية في هذا البعد تجعل الوحي (الكتاب والسنة) الأساس في معالجة تصور أي فكرة ونقدها عن الإنسان. [١٩٢]

[١٩١] يوسف كرم : " تاريخ الفلسفة الحديثة "، ص ٩٣ – ٩٤.

[١٩٢] بمنهجية الدراسة المعمقة للوحي وعلاقته بالإنسان، سينتقل علم الحكمة الإسلامية إلى نقد الأفكار والمنهجيات المتعلقة بالإنسان، ينظر من هذه الأفكار والمنهجيات: ب. ف. سكينر: "تكنولوجيا السلوك الإنساني"، ترجمة د. عبد القادر يوسف، مراجعة د. محمد رجا الدريني، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، أغسطس، ١٩٨٠ ، سلسلة عالم المعرفة (٣٢)، اريك فروم: "تشريح التدميرية البشرية"، ترجمة محمد منقذ الهاشمي، وزارة الثقافة، دمشق، ٢٠٠٦م، اريك فروم: "الإنسان المستلب وآفاق تحرره"، ترجمة وتعليق د. حميد لشهب، تقديم د. راينر فونك، فيديبرانت، الرباط، ٢٠٠٣ م، روجيه كايوا: "الإنسان والمقدس"، مرجع سابق.

٥- العالمية:

العالم: " بالمعنى العام مجموع ما هو موجود في الزمان والمكان"١٩٣، ولا أريد هنا أن أقدم نظرية متكاملة حول العالم، بعد هذا الكم الهائل من النظريات الطبيعية، والعلوم العديدة حول الطبيعة، مثل: الإحاثة: علم المطمورات الأرضية، البيولوجيا، الجغرافية، والنظريات... كل الذي أريد تقديمه هو (ملاحظات) حول العالم، بوصفه بعداً من الأبعاد العامة لنظرية المعرفة الجديدة في علم الحكمة الإسلامية. وقد طرحت تساؤلات تمهيدية عديدة حول المعرفة لها علاقة بالعالم: هل المعرفة موجودة في الذهن سابقة على المادة (المثالية) أو مرتبطة بالمادة لا بالوعي(المادية)؟ أقول: هذا أقدم خلاف فلسفي في تاريخ الفلسفة ككل، وهو الذي شطر الفلسفة الشطرين المتقدمين: المثالية: ممثلة بأفلاطون، والمادية: أرسطو. جوابي: العلاقة ضرورية بين الوعي والمادة أو بين المادة والوعي في إنتاج المعرفة، المادة: جوهر جامد غير متحرك أو غير عاقل، لا يمكنه التفكير، إذن بدون وعي هنا فما أمكن تصور المادة، وبدونها، أي المادة، لم يكن للوعي أن يتصور العالم، لأن الذات في هذه الحالة (الوعي) قد فقدت موضوع تصورها، مما يجعلها بدون تصور. من هنا فالعلاقة بين الوعي والمادة هي علاقة ضرورة، إذ كل منهما لازم للآخر من أجل إنتاج المعرفة.

وهذا ما يجعلني أوجه نقدي للمثاليين والماديين على حد سواء، والسؤال الذي لطالما تناقشا حوله: "هل الأشياء انعكاسات للفكر، أو هل الفكر انعكاس للأشياء؟"١٩٤، ونقدي لهما يرتكز على أساس ارتباط الوعي الهادف الواعي القاصد بالفعل الواعي الهادف القاصد.

على أساس ذلك، فتصورات شوبنهاور(١٧٨٨-١٨٦٠) أيضاً حول العالم قاصرة، حينما يجيب على تساؤل يطرحه بنفسه: كيف ندرك العالم وما قيمة هذا الإدراك؟ ليجيب: " إن الإحساس حالة ذاتية، ولكن الفهم يضيفه فوراً، بفعل لا إرادي ولا شعوري، إلى علة خارجية تتصورها فاعلة في الزمان مستقلة عنا في المكان. فالعالم بالنسبة إلينا جملة تصوراتنا فحسب "، وحينما يقرر شوبنهاور أيضاً أن المادة: " فكرة من أفكارنا، فما المادية إلا تصورنا للعالم، وما العالم إلا الوجهة الخارجية للوجود"١٩٥، عددت تصور شوبنهاور قاصراً

---

[١٩٣] الدكتور جميل صليبا: "المعجم الفلسفي".

[١٩٤] روجيه غارودي: "النظرية المادية في المعرفة"، تعريب إبراهيم قريط، دار دمشق، بدون تاريخ، ص ٣٠، وللتوسع، أنظر: غارودي: "ما هي المادية؟"، ترجمة محمد عيتاني، دار المعجم العربي، بيروت، بدون تاريخ.

[١٩٥] يلاحظ قول شوبنهاور عند يوسف كرم : " تاريخ الفلسفة الحديثة "، ص ٢٨٩، وانظر للتوسع: آرتور شوبنهاور: "العالم إرادة وتمثلاً"، ترجمة وتقديم سعيد توفيق، مراجعة على النص الألماني فاطمة مسعود، ط١، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، ٢٠٠٦ م، وأيضاً:



حول العلاقة المعرفية المتعلقة بالإنتاج المعرفي بين الوعي والمادة لأنه قصر المعرفة وحددها بالوعي فحسب لا بالمادة، ومثل هذا النقد أوجهه للمثالية عموماً، وخصوصاً المثالية المحضة أو الخالصة ممثلة ببيركلي (١٦٨٥ – ١٧٥٣)١٩٦ وغيره، الذي يقصر المعرفة على جانب واحد هو الوعي، وأوجه النقد ذاته بطريقة عكسية إلى المذهب المادي ككل الذي يقصر المعرفة على جانب أحادي الاتجاه وهو المادة فحسب.

مع ذلك، أميل إلى القول بأن الرؤية تجاه العالم يمكن تصنيفها إلى قسمين وهما من جهة بعيدة تصنيفان للعالم، بحسب منهج الرؤية تجاهه، رؤية علمية = عالماً علمياً، منظوراً إليه من قبل الإنسان بواسطة الأجهزة والمعدات العلمية والنظريات التي تساعده على فهم العالم، عالماً (لا أقول خيالياً كما تقول الوضعية المنطقية) أقول تصورياً، منظوراً إليه بطريقة نظرية تأملية، و" الفرق بين العالم العلمي والعالم الخيالي هو أن الأول نتوصل إليه بوسائل علمية تجريبية ونظرية، وتترجم حقائقه في النهاية إلى حقائق الحس والواقع، بينما يكون الواقع الخارجي من استحداث الإنسان وهو عديم الصلة بالعالم الخارجي"١٩٧.

أضيف أن من قبيل الرؤية التأملية النظرية حول العالم، رؤية جيوردانو برونو (١٥٤٨–١٦٠٠) والذي يقول : " تلزم لا نهائية العالم أيضاً من اعتبار العالم نفسه، فنحن نلاحظ أن الأفق ينتقل بانتقالنا في المكان، فالإدراك الحسي لا يدل على مركز مطلق للعالم .. بل على العكس يدل على اعتبار أي مكان نوجد فيه بالفعل أو خيال مركز للعالم، وعلى إمكان تكبير حدود العالم إلى مالا نهاية"١٩٨.

تستدعي علاقة الضرورة بين الوعي والمادة المتقدمة، بعد تمييز الفرق بين الرؤية العلمية والتجريبية والرؤية التأملية للعالم، عدداً من الملاحظات:

١- تستلزم معرفة العالم الخارجي وتصوره وإدراكه الأبعاد الثلاثة مجتمعة: وجود الأشياء، وإدراك الموجودات بالحواس، وبناء صور وأفكار عن الموجودات بواسطة القدرات العقلية.

Julian Young, Shopenhauer (New York: Routledge, 2005); Robert Wicks, Schopenhauer (Oxford: Blackwell, 2008); Wilhem Gwinner, Arthur Schopenhauer aus persönlichem Umgang dargestellt: Ein Blick auf sein Leben, seiner Charakter und sein Lehre (Leipzig: Brockhaus, 1862).

[١٩٦] ينظر عن سيرة وأعمال جورج بيركلي: إميل برهييه: "تاريخ الفلسفة"، ترجمة جورج طرابيشي، الجزء الخامس: "القرن الثامن عشر"، ط٢، دار الطليعة، بيروت، ١٩٩٣ م، ص ٣٥ وما بعد.

[١٩٧] الدكتور ياسين خليل : " منطق المعرفة العلمية – تحليل منطقي للأفكار والقضايا والأنظمة في المعرفة التجريبية والبرهانية "، (الجزء الأول من نظرية العلم)، منشورات الجامعة الليبية، ليبيا، ١٩٧١، ص ١٢١ – ١٢٢.

[١٩٨] يوسف كرم : " تاريخ الفلسفة الحديثة " ، ص ٣٥، وانظر:

Giordano Bruno, Cause, Principle and Unity, edited by Richard J. Blackwell and Robert de Lucca, Introduction by Alfonso Ingegno (Cambridge: Cambridge University Press, 2004).



٢- ضرورة التمييز بين موجودات العالم الخارجي والمعرفة المتعلقة بهذه الموجودات، لاختلاف طبيعة كل منهما، وهذا ما يستدعي اختلاف العلاقة المعرفية بينهما أيضاً، فالعالم الخارجي يمثل مجموعة الأشياء المادية والعلاقات المكانية والزمانية، بينما تمثل المعرفة مجموعة الأفكار والأحكام عن العالم الخارجي.

٣- لا توجد مطابقة تامة بين المعرفة وموجودات العالم الخارجي، والمطابقة هنا علاقة واحد بواحد، لأن المعرفة، تحتوي على جوانب منطقية ونفسية تقود إلى الإنسان لا إلى العالم الخارجي، وإن الجانب الذكي فيه هو الذي يقوم بتحويل ما تستلمه الحواس من معطيات إلى أفكار وصور عنها.

٤- إن فهمنا للعالم محدود بقدرتنا الحسية والعقلية، وإن الموجودات في العالم تظهر لنا بطريقة تتصورها بالحواس وقوانا العقلية والإدراكية ١٩٩.

أخيراً، فالعالم بحسب الرؤية الخاصة بعلم الحكمة الإسلامية بكل موجوداته من خلق الله : { يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ (٢١) الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَنْدَادًا وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ (٢٢) } [البقرة : ٢١-٢٢]، و{ إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ (١٩٠) الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَى جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ (١٩١) } [ال عمران: ١٩٠-١٩١]، وإن الدور الذي يؤديه الإنسان في العالم إنما هو ناشئ عن مفهوم الاستخلاف٢٠٠ له على هذه الأرض، ليقوم بأعمارها وعبادة الله فيها، وإقامة القانون الإلهي عليها أيضاً : { وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ (٣٠) } [البقرة :٣٠].

[١٩٩] يلاحظ عن هذه الملاحظات : الدكتور ياسين خليل : " منطق المعرفة العلمية "، القسم الثاني : "البناء المنطقي للمعرفة التجريبية"، الفصل الأول: "معرفتنا للعالم الخارجي"، ص ١١٩، ١٣٨ .

[٢٠٠] حول مفهوم الاستخلاف، ينظر: د. عبد المجيد النجار: "خلافة الإنسان بين الوحي والعقل: بحث في جدلية النص والعقل والواقع"، ط٣، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هيرندن – فيرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، ١٤٢٠ هـ – ٢٠٠٠ م، سلسلة المنهجية الإسلامية (٥).

ويمكن تحصيل معرفة هائلة خاصة بالعالم من خلال القرآن الحكيم، وبالتالي الخروج بملاحظات تتعلق بالعالم، مثل:

١- الله خالق العالم: نشأة العالم، مسار تطوره التاريخي، نهايته الأخيرة.

٢- تكوين العالم : المكونات البسيطة (الذرة) إلى المكونات الكبرى: الأفلاك والأجرام السماوية والأرض والنجوم.

٣- دور الإنسان في العالم: مفهوم الاستخلاف.[٢٠١]

---

[٢٠١] من خلال المعرفة المستخلصة من الوحي (الكتاب والسنة) ينظر علم الحكمة الإسلامية معرفياً ونقدياً إلى أي فكر يتعلق بالعالم، من ذلك المؤلفات الآتية: تشارلز داروين: "أصل الأنواع"، ترجمة مجدي محمود المليجي، تقديم سمير حنا صادق، ط١، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، ٢٠٠٤ م، داروين: "التعبير عن الانفعالات في الإنسان والحيوان"، ترجمة وتقديم مجدي محمود المليجي، ط١، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، ٢٠٠٥م، ليون م. ليديرمان، كريستوفر ت. هيل: "التناظر والكون الجميل"، ترجمة نضال شمعون، مرجع سابق، جويل دو روزناي: "مغامرة الكائن الحي"، مرجع سابق، جاليليو جاليلي: "اكتشافات وآراء جاليلي"، ترجمة د. كمال محمد سيد، د. فتح الله الشيخ، ط١، كلمة، أبو ظبي، كلمات عربية، القاهرة، ١٤٣١ هـ – ٢٠١٠ م، إليا بريجوجين، إيزابيلا استنجر: "نظام ينتج عن الشواش: حوار جديد بين الإنسان والطبيعة"، ترجمة طاهر بديع شاهين، ديمة طاهر شاهين، وزارة الثقافة، دمشق، ٢٠٠٨ م.
Daniel C. Dennett, Darwin's Dangerous Idea: Evolution and the Meanings of Life (London: Penguin, 1995).

المبحث الثاني

في العلم

ملاحظات أولى حول نظرية العلم الخاصة بعلم الحكمة الإسلامية

وأنا أكتب عن (نظرية العلم) هنا فليس من مقصدي تقديم مفاهيم كاملة حول نظرية العلم الخاصة بعلم الحكمة الإسلامية أمام كل هذا الكم الهائل من الفلسفات العلمية والتجريبية الحديثة والمعاصرة خصوصاً، كل المقصود هو تأسيس الدعوة في علم الحكمة الإسلامية إلى تبني القضايا العلمية، وحقائق العلوم عموماً، وإقامة نظرية علمية حول المنجزات العلمية والتقنية الحديثة، بالاستفادة أيضاً من النظريات المؤسسة حولها، نظراً لضرورة العلم وأهميته بصورة عامة مع تقديم بعض الملاحظات التي تلحق هذه الدعوة المشارة.

انصبت محاولات الإنسان ولازالت على فهم العالم الذي يعيش فيه عن طريق إسقاط ذاته على الأشياء وتكوين تصورات عنها، أو من خلال التأمل في القوى المحركة للكون وما تكون عليه، بقصد ماهية الطبيعة والقوانين والقواعد التي تحكم الأشياء، وهذا ما أدى إلى تحول المعرفة من بداياتها الممزوجة بالعاطفة والخيال إلى معرفة علمية غايتها الفهم الصحيح للكون[٢٠٢].

مع ذلك فمفهوم علم الحكمة الإسلامية حول نظرية العلم، والعلم عموماً وفلسفة العلوم أنها تتمحور حول نقطة مركزية أساسية فالعلم وفقاً لا لذاته وحده (العلم ليس للعلم)، العلم هو وسيلة من وسائل المهمة التي تعين الإنسان في مسألة كونه مستخلفاً على هذه الأرض لإعمارها وإقامة القانون الإلهي (مفهوم الاستخلاف)، وبذلك يكون (العلم من أجل الدين) وفقاً لنظرية العلم في علم الحكمة الإسلامية. وبالتالي تتضح الدعوة إلى العلم في القرآن، في كونها تدعو إلى ذلك، بالإضافة إلى هذا الكم الهائل من المفاهيم العلمية في مصدر المعرفة الأساسي في علم الحكمة الإسلامية (القرآن)، مثل: التفكر، التدبر، السير والنظر، العبرة، الموعظة، التبصر، السمع، وغيرها، بالإضافة إلى المفاهيم الواسعة المقدمة حول الموضوعات العلمية ذاتها: الإنسان، الكون، والتي تتجه في وجهتها النهائية باتجاه تحقيق العبودية الشاملة والكلية لله سبحانه على الأرض من قبل الإنسان.

---

[٢٠٢] الدكتور ياسين خليل: " منطق المعرفة العلمية "، ص ٧.

تشكل الآيات القرآنية الكريمة التي أشارت إلى (العلم) والأحاديث النبوية التي أشارت إليه أيضاً الأساس الذي يعتمد عليه علم الحكمة الإسلامية في مجال المنهج العلمي، فمن الآيات القرآنية الكريمة:

قوله تعالى: { شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ (١٨) } [آل عمران : ١٨]، وقوله سبحانه: { لَكِنِ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ مِنْهُمْ وَالْمُؤْمِنُونَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ وَالْمُقِيمِينَ الصَّلَاةَ وَالْمُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَالْمُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ أُولَئِكَ سَنُؤْتِيهِمْ أَجْرًا عَظِيمًا (١٦٢) } [النساء : ١٦٢]، وقوله سبحانه: { وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا (٣٦) } [الإسراء : ٣٦]، وقوله سبحانه: { وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا (٨٥) } [الإسراء : ٨٥]، وقوله تعالى: { وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَيَتَّبِعُ كُلَّ شَيْطَانٍ مَرِيدٍ (٣) } [الحج : ٣]، وقوله سبحانه: { وَلِيَعْلَمَ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ فَيُؤْمِنُوا بِهِ فَتُخْبِتَ لَهُ قُلُوبُهُمْ وَإِنَّ اللَّهَ لَهَادِ الَّذِينَ آمَنُوا إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ (٥٤) } [الحج : ٥٤]، وقوله تعالى: { بَلْ هُوَ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ فِي صُدُورِ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ وَمَا يَجْحَدُ بِآيَاتِنَا إِلَّا الظَّالِمُونَ (٤٩) } [العنكبوت : ٤٩].

وفي الحديث النبوي عَنْ شَرِيكِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي نَمِرٍ، أَنَّهُ سَمِعَ أَنَسَ بْنَ مَالِكٍ، يَقُولُ: بَيْنَمَا نَحْنُ جُلُوسٌ مَعَ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي المَسْجِدِ، دَخَلَ رَجُلٌ عَلَى جَمَلٍ، فَأَنَاخَهُ فِي المَسْجِدِ ثُمَّ عَقَلَهُ، ثُمَّ قَالَ لَهُمْ: أَيُّكُمْ مُحَمَّدٌ؟ وَالنَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مُتَّكِئٌ بَيْنَ ظَهْرَانَيْهِمْ، فَقُلْنَا: هَذَا الرَّجُلُ الأَبْيَضُ المُتَّكِئُ. فَقَالَ لَهُ الرَّجُلُ: يَا ابْنَ عَبْدِ المُطَّلِبِ فَقَالَ لَهُ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «قَدْ أَجَبْتُكَ» . فَقَالَ الرَّجُلُ لِلنَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إِنِّي سَائِلُكَ فَمُشَدِّدٌ عَلَيْكَ فِي المَسْأَلَةِ، فَلاَ تَجِدْ عَلَيَّ فِي نَفْسِكَ؟ فَقَالَ: «سَلْ عَمَّا بَدَا لَكَ» فَقَالَ: أَسْأَلُكَ بِرَبِّكَ وَرَبِّ مَنْ قَبْلَكَ، آللَّهُ أَرْسَلَكَ إِلَى النَّاسِ كُلِّهِمْ؟ فَقَالَ: «اللَّهُمَّ نَعَمْ». قَالَ: أَنْشُدُكَ بِاللَّهِ آللَّهُ أَمَرَكَ أَنْ نُصَلِّيَ الصَّلَوَاتِ الخَمْسَ فِي اليَوْمِ وَاللَّيْلَةِ؟ قَالَ: «اللَّهُمَّ نَعَمْ». قَالَ: أَنْشُدُكَ بِاللَّهِ آللَّهُ أَمَرَكَ أَنْ نَصُومَ هَذَا الشَّهْرَ مِنَ السَّنَةِ؟ قَالَ: «اللَّهُمَّ نَعَمْ». قَالَ: أَنْشُدُكَ بِاللَّهِ آللَّهُ أَمَرَكَ أَنْ تَأْخُذَ هَذِهِ الصَّدَقَةَ مِنْ أَغْنِيَائِنَا فَتَقْسِمَهَا عَلَى فُقَرَائِنَا؟ فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «اللَّهُمَّ نَعَمْ» . فَقَالَ الرَّجُلُ: آمَنْتُ بِمَا جِئْتَ بِهِ، وَأَنَا رَسُولُ مَنْ وَرَائِي مِنْ قَوْمِي، وَأَنَا ضِمَامُ بْنُ ثَعْلَبَةَ أَخُو بَنِي سَعْدِ بْنِ بَكْرٍ وَرَوَاهُ مُوسَى بْنُ إِسْمَاعِيلَ، وَعَلِيُّ بْنُ عَبْدِ الحَمِيدِ، عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ المُغِيرَةِ، عَنْ ثَابِتٍ، عَنْ أَنَسٍ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِهَذَا. [٢٠٣]

[٢٠٣] صحيح البخاري، ١/ ٢٣، حديث (٦٣).



وعن النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قال: «مَنْ يُرِدِ اللهُ بِهِ خَيْرًا يُفَقِّهْهُ فِي الدِّينِ، وَإِنَّمَا أَنَا قَاسِمٌ وَاللهُ يُعْطِي، وَلَنْ تَزَالَ هَذِهِ الأُمَّةُ قَائِمَةً عَلَى أَمْرِ اللهِ لاَ يَضُرُّهُمْ مَنْ خَالَفَهُمْ، حَتَّى يَأْتِيَ أَمْرُ اللهِ».[٢٠٤]

وعن الزُّهْرِيُّ، قَالَ: سَمِعْتُ قَيْسَ بْنَ أَبِي حَازِمٍ، قَالَ: سَمِعْتُ عَبْدَ اللهِ بْنَ مَسْعُودٍ قَالَ: قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: " لاَ حَسَدَ إِلَّا فِي اثْنَتَيْنِ: رَجُلٌ آتَاهُ اللهُ مَالًا فَسُلِّطَ عَلَى هَلَكَتِهِ فِي الحَقِّ، وَرَجُلٌ آتَاهُ اللهُ الحِكْمَةَ فَهُوَ يَقْضِي بِهَا وَيُعَلِّمُهَا". [٢٠٥]

وعَنْ كَثِيرِ بْنِ قَيْسٍ، قَالَ: كُنْتُ جَالِسًا مَعَ أَبِي الدَّرْدَاءِ، فِي مَسْجِدِ دِمَشْقَ فَجَاءَهُ رَجُلٌ، فَقَالَ: يَا أَبَا الدَّرْدَاءِ: إِنِّي جِئْتُكَ مِنْ مَدِينَةِ الرَّسُولِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِحَدِيثٍ بَلَغَنِي، أَنَّكَ تُحَدِّثُهُ، عَنْ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَا جِئْتُ لِحَاجَةٍ، قَالَ فَإِنِّي سَمِعْتُ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: «مَنْ سَلَكَ طَرِيقًا يَطْلُبُ فِيهِ عِلْمًا سَلَكَ اللهُ بِهِ طَرِيقًا مِنْ طُرُقِ الْجَنَّةِ، وَإِنَّ الْمَلَائِكَةَ لَتَضَعُ أَجْنِحَتَهَا رِضًا لِطَالِبِ الْعِلْمِ، وَإِنَّ الْعَالِمَ لَيَسْتَغْفِرُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ، وَمَنْ فِي الْأَرْضِ، وَالْحِيتَانُ فِي جَوْفِ الْمَاءِ، وَإِنَّ فَضْلَ الْعَالِمِ عَلَى الْعَابِدِ، كَفَضْلِ الْقَمَرِ لَيْلَةَ الْبَدْرِ عَلَى سَائِرِ الْكَوَاكِبِ، وَإِنَّ الْعُلَمَاءَ وَرَثَةُ الْأَنْبِيَاءِ، وَإِنَّ الْأَنْبِيَاءَ لَمْ يُوَرِّثُوا دِينَارًا، وَلَا دِرْهَمًا وَرَّثُوا الْعِلْمَ، فَمَنْ أَخَذَهُ أَخَذَ بِحَظٍّ وَافِرٍ».[٢٠٦]

وعَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «مَنْ سَلَكَ طَرِيقًا يَلْتَمِسُ فِيهِ عِلْمًا سَهَّلَ اللهُ لَهُ طَرِيقًا إِلَى الجَنَّةِ» : «هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ».[٢٠٧]

النظرية العلمية للحكمة الإسلامية وإبستيمولوجيا العلم الحديث:

وهذا ما يميز النظرية العلمية في علم الحكمة الإسلامية عن (ابستيمولوجيا العلم الحديث) وما نتج عنها من سيادة التصور الميكانيكي في القرن السابع عشر الميلادي، كنموذج للتفسير هيمن على العقل الإنساني، وفرض مقاييسه ومعاييره الخاصة على البحث العلمي. [٢٠٨]

النظرية العلمية في علم الحكمة الإسلامية تجعل الوحي أساساً في التفكير العلمي، والسؤال الأساسي في النظرية المذكورة: ما دور الوحي في العلوم؟ وهذا السؤال الذي يميز النظرية العلمية في علم الحكمة الإسلامية عما سمته د. يمنى الخولي ب (القدرة الفريدة) للمناهج الفلسفية من أجل تأطير

---

[٢٠٤] نفسه، ١/ ٢٥، حديث (٧١).

[٢٠٥] صحيح البخاري، ١/ ٢٥، حديث (٧٣).

[٢٠٦] سنن أبي داود، ٣/٣١٧، حديث (٣٦٤١).

[٢٠٧] سنن الترمذي، ٥ / ٢٨، حديث (٢٦٤٦).

[٢٠٨] سالم يفوت: "ابستيمولوجيا العلم الحديث"، ط٢، دار توبقال، الدار البيضاء، ٢٠٠٨ م، ص ٧.



ظاهرة العلم في الوعي. فتطرح الأسئلة الآتية: كيف بدأت أصول العلم بالبدايات الأنثروبولوجية السحيقة؟ كيف نما وتطور؟ كيف اتجه وسار عبر الحضارات حتى وصل إلى القرن العشرين؟ منذ الحضارات الشرقية القديمة والحضارات الإغريقية والعصر السكندري؟ لماذا بلغ العلم القديم قمته في رحاب الحضارة العربية الإسلامية؟ ما الظروف الحضارية والمعرفية التي انبثق عنها وبفعلها العلم الحديث في أوروبا؟ كيف استقامت في نسقه الصاعد الواحد فروع العلم مقدمة فلسفة العلم في القرن العشرين؟ مادور الفلك؟ لماذا تحتل الرياضيات المنزلة العليا حتى تلقب بملكة العلوم والمبحث الصوري الرفيع المترفع عن شهادة الحواس؟ كيف اتحد الاستدلال الرياضي مع وقائع التجريب في بنية الفيزياء لتعطي مثلاً أعلى للمعرفة بهذا الكون استوعبته سائر العلوم الفيزيوكيميائية؟ كيف تمثلته العلوم الحيوية وهي لم ترتكز على الاستدلال الرياضي؟ وأيضاً العلوم الإنسانية على الرغم من الاختلاف النوعي لظواهرها وكيف يمكن دفعها قدماً؟ انعكس كل هذا في الفلسفة فصاغت الأسس المعرفية التي تميز العلم الحديث كأنجح مشروع ينجزه الإنسان. هذا النجاح المطرد اعترضت مساره أزمة الفيزياء الكلاسيكية استقبلها القرن العشرون بثورة اعتبرت أعظم انقلاب في تاريخ العقل البشري؟ ثورة الكوانتم والنسبية، ومن قبل كان ظهور الهندسات اللاإقليدية والرياضة البحتة فصاغت فلسفة القرن العشرين نظرية مختلفة للمعرفة وعدت مرحلة جديدة ارتقى إليها العقل، ورافقها انقلاب في الصياغة الفلسفية للمنهج العلمي بوصفه أفضل وسيلة امتلكها الإنسان للتعامل مع الواقع وحل المشكلات. كيف نشأ المنطق الرياضي ليصبح عصباً لفلسفة القرن العشرين عموماً كيف تطورت بفضله أدوات فلسفة العلم خصوصاً ومعالجتها لبنية النظرية العلمية؟ فأصبحت فلسفة العلم أكثر شمولية للموقف الإنساني من أي فلسفة أخرى، وتشابكت علاقتها وانفتحت أمامها آفاق مستجدة.[٢٠٩]

النظرية العلمية في علم الحكمة الإسلامية تبحث في كشف العلاقة بين الوحي والعلم، وهذا المميز الرئيسي لها عما تطرحة د. يمنى الخولي بالعودة إلى هيدجر عن علاقة العلم بالتاريخ، يقول هيدجر إن العلم لا يفكر في ذاته. وتضيف إلى رأي هيدجر أن العلم لا يعنى كثيراً بذاكرته ولا يلتفت إلى ماضي. فمطلب العلم هو أن يصحح ذاته ويجدد نفسه ويتجاوز الوضع القائم فضلاً عن الماضي. إنه

[٢٠٩] د. يمنى طريف الخولي: " الأسس الفلسفية للقرن العشرين: الأصول – الحصاد – الآفاق المستقبلية"، المجس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ديسمبر، ٢٠٠٠ م، سلسلة عالم المعرفة (٢٦٤)، ص ٦.

يشحذ فعالياته المنطلقة بصميم الخصائص المنطقية صوب الاختبارية والتكذيب والتصويب وصوب مزيد من التقدم والكشف، أي باتجاه المستقبل دوماً. ٢١٠

ويعد رايشنباخ من بين فلاسفة العلم الذي بحثوا في العلاقة بين المبادئ الأخلاقية وبين العلم، فالكتاب المقدس ، يشير رايشنباخ، يعرض القواعد الأخلاقية على أنها كلمة الله، أي إله العبرانيين (على حد وصفه) الذي يوجه الوصايا العشر إلى موسى على جبل سيناء، (لا تقتل)، (لا تسرق)، والمقصود من صيغة الأمر أن تكون دعوة إلى الالتزام لا تعبيراً عن أمر كائن في الواقع، لم تكن المعرفة قد اتخذت صورة نسق منظم، إذ لم تكن هندسة المصريين القدماء سوى مجموعة من القواعد العملية التي تفيد في مسح الأرض وتشييد المعابد. أما النظرة إلى الفضيلة على أنها علم فهي طريقة يونانية خالصة في التفكير. ولقد كان من الضروري، قبل أن يتسنى النظر إلى المعرفة على أنها هي التي تمدنا بأساس القواعد الأخلاقية، أن تتخذ المعرفة أولاً ذلك الطابع الذي أضفته عليها الروح اليونانية، بما فيه من كمال وشرف، عن طريق بناء الرياضيات بوصفها نسقاً منطقياً. وكان لا بد من الاعتراف أولاً بأن القوانين الطبيعية والرياضية قوانين بالمعني الصحيح، فهي علاقات تفرض الاحترام، ولا تحتمل أي استثناءات، قبل أن يمكن تصور هذه القوانين على أنها موازية للقوانين الأخلاقية. ٢١١

العلاقة الارتباطية بين الوحي والعلم في النظرية العلمية لعلم الحكمة الإسلامية تجعله ينفرد بخصيصة العلاقة بينهما بما يجعله متجاوزاً للفلسفة الوضعية المنطقية التي أسسها موريتز شليك

---

[٢١٠] نفسه، ص ٩.

[٢١١] هانز رايشنباخ: "نشأة الفلسفة العلمية"، ترجمة د. فؤاد زكريا، بدون بيانات أخرى، ص ٥٧. ولمزيد من المتابعة عن رايشنباخ، انظر:

Hans Reichenbach, Philosophie im Umkreis der Physik, Herausgegeben von Hans Poser، Ulrich Lutz Danneber (Berlin: Akademie Verlag, 1998); Hans Reichenbach, Logical Empirist, eds., Dirks، Wesley C. Salmon (Dordrecht: Reidel, 1979); Steven Gimbel and Anke Walz, Defending Reichenbach's Writings on Space, Time and Motion (Cambridge: Cambridge University Press, 2006); Hans Reichenbach, From Copernicus to Einstein (New York: Dover, 1970); Hans Reichenbach, The Philosophy of Space & Time, Translated by Maria Reichenbach and John Freund, with Introductory remarks by Rudolf Carnap (New York: Dover, 1958); Hans Reichenbach, Philosophic Foundations of Quantum Mechanics (New York: Dover, 1998); Hans Reichenbach, The Direction of Time, Edited by Maria Reichenabch, Forwarded by Helary Putnam (California: University of California Press, 1984); Hans Reichenbach, The Rise of Scientifc Philosophy (Berkely: University of California Press, 1954, 1973); Hans Reichenbach, The Theory of Probability (Berkeley: University of California Press, 1949).

(١٨٨٢ – ١٩٣٦) الذي كتب أطروحته للدكتوراه تحت إشراف ماكس بلانك "في الضوء" وكان لشليك علاقة قوية بماكس بلانك وإلبرت آينشتاين وعالم الرياضيات المعروف هيلبرت، ونشر في عام ١٩١٧ م: "المكان والزمان في الفيزياء المعاصرة"، وعام ١٩١٨ م: "النظرية العامة للمعرفة"، وتجمع حول شليك حلقة من العلماء الذي تجمعوا حوله في جامعة فيينا، منهم: هانزهان، هربرت فيجل، وفيكتور كرافت، وفريدريك ويسمان، ومن الرياضيين: كورت جولد، وكارل مينجر، وأتونيوراث. وخرج من هذه الفلسفة كارناب ورايشنباخ وفيتجنشتاين وغيرهم. [٢١٢]

الوحي يقدم مادة هائلة تعين الدارس للواقع في التحليلات الواقعية، وهنا يوجه علم الحكمة الإسلامية النقد لنص كارناب الآتي: "تفسيرات الواقعة إنما هي في الحقيقة تفسيرات قوانين بشكل آخر. وعندما نفحصها بعناية أكثر، نجد أنها قضايا مختصرة غير مكتملة تفترض ضمناً قوانين معينة، ولكنها قوانين مألوفة لذلك فهي ضرورية للتعبير عنها". [٢١٣]

يرى د. فؤاد زكريا أن المعرفة العلمية متغيرة حقاً، ولكن تغيرها يتخذ شكل "التراكم"، أي إضافة الجديد إلى القديم، ومن ثم فإن نطاق المعرفة التي تبعث من العلم يتسع باستمرار، كما أن نطاق الجهل الذي يبدده العلم ينكمش باستمرار، كما أن نطاق الجهل الذي يبدده العلم ينكمش باستمرار. ومن هنا لم يكن انتقال العلم إلى مواقع جديدة على الدوام علامة من علامات النقص فيه، بل أن النقص إنما يكمن في تلك النظرة القاصرة التي تتصور أن العلم الصحيح هو العلم الثابت الكامل. الاتجاه الأول: الرأسي أو العمودي، ففيه يعود العلم إلى بحث نفس الظواهر التي سبق له أن بحثها، ويعد كشف أبعاد جديدة فيها. فالبحث الفيزيائي أو الكيميائي في المادة: مثلاً، بدأ بخصائص المواد كما نتعامل معها يومياً، أي على مستوى إدراك حواسنا المادية. وأما الاتجاه الثاني، وهو الاتجاه الذي يمكن أن يسمى أفقياً، فهو اتجاه العلم إلى التوسع والامتداد إلى ميادين جديدة. ذلك لأن العلم بدأ بنطاق محدود من الظواهر، هي وحدها التي كان يعتقد أنها خاضعة لقواعد البحث العلمي، على حين أن ميادين كثيرة كانت تعد أعقد، أو أقدس، من أن يتناولها العلم، كما هو حال العلوم التي تدرس الإنسان بطريقة منهجية، مثل علم الاجتماع، وعلم النفس، اللذين ظهرا في القرن التاسع عشر، أما قبل ذلك فكانت دراسة الإنسان متروكة للتأملات

[٢١٢] رودولف كارناب: "الأسس الفلسفية للفيزياء"، تجرمة د. السيد نفادي، دار الثقافة الجديدة، القاهرة، بدون تاريخ، من مقدمة المترجم، ص ٥ – ٦.

[٢١٣] كارناب: "الأسس الفلسفية للفيزياء"، ص ٢٣. وقارن مع:

Wolfgang Spohn, ed., Erkenntnis Orientated: A Centennial Volume for Rudolph Carnap and Hans Reichenbach (Dordrecht: Kluwer, 1991).

الفلسفية، التي كانت تزودنا بحقائق عظيمة القيمة عن الإنسان، ولكن هذه الحقائق كانت تتخذ شكل استبصارات عبقرية ولا ترتكز على دراسة منهجية. ٢١٤

سيستفيد علم الحكمة الإسلامية من النظريات والحقائق التجريبية العلمية في تحديد الأطر العامة لنظرية العلم فيها، فإذا كان دور الفلسفة هو تقديم صورة عن العالم،فالعلم يزودنا بحقائق جزئية تشبه الألوان التي يستخدمها الفنان، كما أن الطريقة العلمية هي عرض تلك الحقائق الجزئية ودراستها وتحليلها، وتؤدي هذه الحقائق مهمة الخطوط الرئيسية التي يتخيلها الفنان على الصورة، في حين تقوم الفلسفة بعملية ربط أجزاء الصورة في كل منسجم لأنها لا تهتم بحقائق العلم الجزئية ذاتها، بل بطريقة توزيع الحقائق الجزئية في الصورة٢١٥ ، وإن كانت الحكمة الإسلامية ستقوم بتوسيع المفاهيم المتقدمة، لتضيف إليها أيضاً تقديم تصورها الديني الإسلامي الخاص حول وظيفة العلم أنه يتجه في نهايته القصوى باتجاه تحقيق عبودية الإنسان الكاملة لله على الأرض، وإقامة مفهوم الاستخلاف، وبذلك سوف تتحدد نظرية العلم في الحكمة الإسلامية عن غيرها من نظريات العلم في الفلسفات الوضعية والتجريبية والمادية، ليتلخص مفهومها العلمي بأن (العلم لا للعلم فحسب العلم لله، للدين، ثم لخدمة الإنسان واستغلال الطبيعة).

مع ذلك، فلأن علم الحكمة الإسلامية علم بالمعنى العميق للكلمة، فهو يبحث في الإمكانات الخاصة بالعلم والتقنية والتي تدور حول تمييز الإيديولوجي عن العلمي، فالنسق الفلسفي أو المذهب الفلسفي لا يبحث في القضايا العلمية إلا عما يؤكد غاياته الفلسفية، في حين يتميز التفكير العلمي بتفتحه، وهذا الذي يعطي النسق الفلسفي معان غير المعاني الأصلية التي يفرضها النسق ذاته، لأنه ينشد الاكتمال والنهائية والتماسك، إنه يريد من المواقف والأجوبة أن تكون منسجمة ومتناغمة، وبهذا يكون موقفه من المسألة المعرفية منسجماً مع تصوره للمسألة الوجودية، وجوابه عن السؤال الأخلاقي مرتبط بهما أيضاً، على أساس أن النسق الفلسفي يتألف من الابستيمولوجيا (نظرية المعرفة) والأنطولوجيا (علم الوجود)، و(فلسفة الأخلاق)، كل ذلك على أساس وجهة نظر محددة وأسلوب معين في رؤية القضايا ومعالجة المشاكل، وهذا ما يضيف على الأجوبة طابع الانسجام والوحدة والتناسق (النسق الفلسفي)، و(الانغلاق : الإيديولوجي)، بحيث لا يضاف أي جواب آخر غير أصيل، ما لم تطرأ تحولات على النسق الفلسفي نفسه،

[٢١٤] د. فؤاد زكريا: "التفكير العلمي"، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، مارس، ١٩٨٧ م، سلسلة عالم المعرفة (٣)، ص ١٩ – ٢٠.

[٢١٥] الدكتور ياسين خليل: " منطق المعرفة العلمية "، ص ٨.

إذن " مهمة الفيلسوف هي وضع خط فاصل بين الإيديولوجي والعلمي، لأن هناك أفكاراً خاطئة حول العلم لا في ذهن الفلاسفة وحدهم، بل في ذهن العلماء أنفسهم" ٢١٦.

إذن يتعين على الحكمة الإسلامية في بناء نظرية العلم فيها، مع كونها تضيف مفاهيمها الدينية حول العلم وفلسفة العلوم أن تضطلع بمهمة إقامة حد فاصل بين الإيديولوجي والعلمي التجريبي، على أساس حقيقة بدهية وهي أنها حكمة، وهذا ما يميز به المنهج العلمي للحكمة الإسلامية في دراستها للأشياء دراسة بنيوية (ستكون لها هنا نظرية علمية تجريبية)، وتركيبية (أصول دينية)، فالحكمة الإسلامية في ضوء نظريتها العلمية الجديدة، سوف تقوم بتأسيس هذه النظرية على معيارين :

الأول : المعيار النظري والعلمي التجريبي المحض: الذي يستند إلى مناهج العلوم التجريبية في دراسة فروض ومقدمات ونتائج العلم.

الثاني : المعيار الديني : كون الحكمة الإسلامية من العلوم الدينية، لتقديم مفاهيمها الكلية الدينية العامة والشاملة حول العلم وفلسفة العلوم.

وبذلك سوف يضطلع الحكيم المسلم بمهمة العالم المتدين، في تقديم وجهتي النظر كليهما. فالمعيار العلمي التجريبي المحض، سوف يقوم بدراسة العلم دراسة بنيوية من الداخل بالاستناد إلى الفروض ونتائج العلم كما قدمنا، بعدها يأتي دور المعيار الثاني لتحديد الوجهة النهائية للعلم، وهو دور المعيار الديني لتحديد مقاصد العلم وغاياته في ضوء المنظومة الدينية للحكمة الإسلامية.

التمييز بين الإيديولوجي والفلسفي العلمي التجريبي هو جوهر نظرية العلم في الحكمة الإسلامية. وبمثال توضيحي بسيط فعندما يقوم الحكيم التجريبي العلمي الإسلامي بدراسة وتحليل نتائج تجربة، سوف يكون في ذهنه شيئان: الأول: إنها تجربة، وان دراسته لها من داخلها (دراسة البنية) هي دراسة علمية تجريبية صرفة، الثاني: إن الهدف من التجربة هو تحقيق الغاية النهائية التي تنشدها المنظومة الدينية للحكمة الإسلامية وهي تحقيق مفهوم الاستخلاف على الأرض. أي أن التجربة تخضع للمفاهيم التحليلية العلمية التجريبية، في حين تتجه أهداف التجربة النهائية نحو المنظومة الدينية للحكمة الإسلامية.

يقول الدكتور زكي نجيب محمود ما نصه: " إن القوة تدور مع العلم وجوداً وعدماً، والعلم لو ترك غير ملجم لربما كان سبيلاً يؤدي بالإنسانية إلى الدمار، لكن قوته الذاتية كفيلة للإنسان بالسمو إذا هو ألجم العلم في التطبيق بالقيم الضابطة والتي مصدرها الأول هو الدين بمعناه العام أولاً، وبمعناه

[٢١٦] الدكتور سالم يفوت: " فلسفة العلم والعقلانية المعاصرة "، ط١، دار الطليعة، بيروت، ١٩٨٢، ص ١٩-٢٠ .

الإسلامي بصفة خاصة"[217]، وبنفس تمييزنا بين التجربة العلمية في حد ذاتها وبين الهدف النهائي وفقاً للمنظومة الدينية للحكمة الإسلامية، يضيف الدكتور زكي نجيب ما نصه: " يجب أن نجعل للعلوم الطبيعية منهجاً، ولما يتصل بالحقيقة المطلقة منهجاً آخر، أما منهج العلوم الطبيعية فقائم على مشاهدة الحواس، وعلى إجراء التجارب، وعلى سلامة التطبيق، فلا يعنينا من الدنيا إلا ظواهرها، بحيث لايجوز لأنظارنا عندئذ أن تنفذ إلى ما وراء تلك الظواهر، لأنها بالنسبة للعلوم ليس لها ماوراء، فهي الظواهر وحدها، وأعني ما يظهر للحواس الراصدة، هي الظواهر وحدها التي نتعقبها رصداً ووصفاً وتحليلاً وتصنيفاً لنستخلص منها ما عساه أن يكون هنالك من قوانين مطردة، تنتظم حدوثها ومجراها، وأما منهج ماوراء الوقائع الصماء من حقائق كالقيم الأخلاقية مثلاً، فذلك شيء آخر، قد لا نلجأ فيه إلى شهادة الحواس وإلى التجارب العابرة، بقدر ما نلجأ فيه إلى إدراك البصيرة، أو إلى إملاء الوحي أو إلى ما يسري بين الناس من عرف وتقليد" [218].

من خلال ما تقدم، فإن الحكمة الإسلامية في نظريتها العلمية، وتحديداً في مجال حيز المعيار الأول (العلمي التجريبي)، فإنها تتفق مع العقلانية المعاصرة التي تدعو إلى إعطاء العلم طابعاً علمياً، بإضافة (الأكسيومية) عليه، والتي تعني جعل العلم ينطلق من تصوراته نفسها[219]، لكنها، أي الحكمة الإسلامية، سوف تضيف على أفكار العقلانية المعاصرة (المعيار الديني)، الذي يحدد الوجهة النهائية والهدف النهائي للعلم والتجربة (العلم التجريبي).[220]

---

[217] الدكتور سيد عبد الستار ميهوب: " من الدلالات الأخلاقية في فكر زكي نجيب محمود "، ضمن الكتاب التذكاري : " زكي نجيب محمود مفكراً عربياً ورائداً للاتجاه العلمي التنويري "، ص ٤٥٩.

[218] الدكتور سيد عبد الستار ميهوب: نفسه، ص ٤٦٠.

[219] الدكتور سالم يفوت: " فلسفة العلم والعقلانية المعاصرة"، ص ٩٥.

[220] ذهب أحد فلاسفة العلم المعاصرين، وهو أميل بوترو، إلى تأكيد العلاقة بين الدين والفلسفة، وذلك في كتابه: "العلم والدين في الفلسفة المعاصرة"، ترجمة د. أحمد فؤاد الأهواني، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٣ م، وينظر مقالي الموسوم: " إميل بوترو: عن الدين وعلاقته بالعلم في الفلسفة المعاصرة"، موقع الحوار المتمدن، العدد (٤٠٥٠)، ٢٠١٣/٤/٢ م.
http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=352450

في اختلاف النظريات: مقاربات علمية معاصرة

ومن الممكن أن تستفيد نظرية العلم في الحكمة الإسلامية من بعض الملاحظات المنهجية الخاصة بنظرية العلم عموماً، يسمي بيفردج هذه الملاحظات ب(التحوطات اللازمة عند استخدام العقل في البحث)[٢٢١]، وهي نقلاً عنه كما يأتي:

١- اختبار الأساس الذي يبدأ منه الاستدلال، وهذا يستلزم فهم معاني المصطلحات التي نستخدمها على أوضح طريقة ممكنة، واختيار المقدمات التي نطبقها لأن من هذه المقدمات ما يكون قوانين ومنها ما يكون فرضيات وبعض هذه الفرضيات غير مقطوع بصحتها.

٢- التوقف عند كل خطوة من خطوات الاستدلال للتأكد من جميع الاحتمالات الممكنة، لأن رؤية الشك أو اعتقاد اليقين قد يزيد أو ينقص أحدهما عند كل خطوة استدلالية.

٣- عدم الخلط بين الوقائع وتفسيرها، أي بين المعطيات والتعميميات لأن التعميميات لا يمكن إثباتها على الإطلاق، لكن يمكن اختبارها بالبحث، فإذا " كانت الاستنباطات المستخلصة منها متفقة مع الوقائع المستجدة من التجارب والملاحظات، فإذا لم تأت النتائج كما تتوقع أمكن تفنيد الفرض أو التعميم ولكن النتيجة الإيجابية لا تثبت التعميم لأن الاستنباط المستخلص منه قد يكون صحيحاً دون أن يكون التعميم ذاته صحيحاً.. وإذا كان المنطق العلمي يبين أننا يجب أن نكون حذرين عند التوصل بأنفسنا إلى التعميمات، فإننا يجب ألا نفرط بالثقة في أي تعميم"، فنيوتن لم ينظر إلى القوانين التي توصل إليها على أنها حقيقة نهائية، وقد أثبت آينشتاين فيما بعد، بعد نظر نيوتن في حيطته العلمية.

٤- يتعين على العالم والفيلسوف أن لا يسمح لذهنه بالجحود، تجاه آرائه الخاصة أو آراء غيره، أقول: هذا يستدعي تطوير الوعي النقدي للعالم، وفي هذا يقول تيوبالد سميث: " إن البحث في جوهره حالة ذهنية تتضمن إعادة اختبار مستمرة للمبادئ والبديهيات التي تقوم عليها الأفكار والأعمال السائدة. ومن ثم فهو ناقد للتجارب والمناهج العلمية السائدة "، من هنا يتعين على العالم إبقاء ذهنه مرناً وأن يتجنب التمسك بالأفكار العلمية السائدة.

---

[٢٢١] بفيردج: " فن البحث العلمي"، ترجمة زكريا فهمي، مراجعة الدكتور أحمد مصطفى أحمد، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٦٣م، ص ١٤٣ – ١٣٧ .

ومن القضايا التي تواجه العالم من وجهة النظر العلمية، ما يأتي:

١- ضعف دور السلوك التقليدي والحدسي (أي القائم على الحس العام)، وتصاعد دور السلوك العقلاني الصريح المعالج والهندسة الاجتماعية وذلك في المجال التطبيقي للقضايا الاجتماعية والثقافية والاقتصادية وكذلك في مجال صياغة واستثمار العالم المادي.

٢- تزايد الثقافة الحسية (أي التجريبية والدنيوية والإنسانية والبراجماتية والصناعية، والعقلانية النفعية الصريحة والتعاقدية)، مما أضعف إلى حد كبير الروابط الأخلاقية والدينية.

٣- تراكم المعارف العلمية والتكنيكية، وتزايد الإفادة بهذه المعارف بعدها أهم مصدر يرتكز عليه الإنسان.

٤- تزايد الثروة وتزايد وقت الفراغ، وثورة في التأهيلات المتزايدة، وكذلك في التوقعات المتزايدة.

٥- تقدم وارتقاء الصفوة من الأخصائيين من البرجوازيين والبيروقراطيين والتكنوقراط، ونمو المؤسسات والهيئات ذات الطابع الشخصي.

٦- تأسيس قواعد للتنمية الاقتصادية والتغيرات التكنولوجية وخاصة الاستثمارات والبحوث والتنمية، وكذلك الابتكار وانتشار التكنولوجيا والمؤسسات.

٧- التصنيع والتحديث على نطاق العالم كله، وتزايد الوعي بشمولية العالم (شمولي وليس جمعياً، مدينة عالمية لا قرية شاملة، وسوق ذات طابع عالمي لا سوق تجارية واحدة).

٨- كفاءة متزايدة على المستوي الفردي والقومي.

٩- النمو والانفجار السكاني والذي سيتناقص تدريجياً. كذلك الحال بالنسبة للنمو الاقتصادي.

١٠- التحضر وقد بدأ متأخراً الامتداد الحضاري وسكنى الضواحي.

١١- تناقص أهمية المدن والأهداف الأولية وأخيراً الثانوية.

١٢- ظهور مجتمع ما فوق التصنيع أو الصناعة العملاقة وهيمنة الطابع المميز لتأثيره على البيئة الاجتماعية والطبيعية.

١٣- ازدياد التعلم ودور التعليم الأساسي للجمهور.

١٤- التفكير ذو التوجه المستقبلي، والحوار والتخطيط.

١٥- تزايد وشمولية وعالمية الاتجاه المتعدد الجوانب.[٢٢٢]

---

[٢٢٢] هيرمان كان وآخرون: "العلم بعد مائتي عام: الثورة العلمية والتكنولوجية خلال القرنين القادمين"، ترجمة شوقي جلال، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، يوليو، ١٩٨٢م، سلسلة عالم المعرفة (٥٥)، ص ٢٣٧ – ٢٣٨.

طبيعة العلم وفلسفته في الغرب حددت في جوانب ثلاثة على العموم:

أ- هناك أولاً الجوانب التي تتعلق بالنظام العام للطبيعة وكيفية تفسير الأحداث الجزئية فيه. فعلى سبيل المثال تبحث هذه الجوانب فيما إذا كانت الموجودات الطبيعية تحكمها غائية ويمكن فهمها كيفياً أو أن كل الظواهر الطبيعية يمكن اختزالها وإرجاعها إلى تغيرات كمية في المادة والحركة. فالمفهوم عن الطبيعة هو الذي يحدد فهم الموجودات فيها، وهو الذي يبين طبيعة النظرية والفروض المطلوب إثباتها.

ب- ثانياً الجوانب التي تهتم بدراسة العلاقة بين النظريات من جهة والمعطيات من جهة أخرى. فمثلاً القواعد الاستقرائية أو خطوات البحث التجريبية التي يمكن بموجبها جمع المعطيات والشواهد ومن ثم تنظيمها وترتيبها ومحاولة إظهار العلاقة السببية التي يمكن أن تقوم بينها.

ت- وثالثاً الجوانب التي تتصل بالوسائل والأجهزة والخطوات العلمية سواء ما كان تجريبياً منها أو رياضياً. ففي كتابات روبرت جروسيتيست وروجر بيكون محاولة لتحديد ما ما يجب أن يكون عليه العلم الطبيعي إزاء الرياضيات أو الميتافيزيقا أو بقية العلوم والدراسات الأخرى. فقد أظهرا سمة جديدة للعلم تتمثل في أن يكون العلم تجريبياً من جهة ورياضياً من جهة أخرى. [٢٢٣]

ترك العلم المعاصر أبعاداً نظرية على الإنسان، والتي لم تكن متوفرة عندما كانت تصاغ المفاهيم الخاصة بوضع الإنسان، والمحكومة لمدة طويلة بالسلوك الإنساني تدعو بالضرورة إلى التساؤل، خاصة بعد أن أصبح انشغال العلم في الوقت الراهن محصوراً بالتحول من الطبيعة إلى الأحياء، وهو علم ذو أبعاد مختلفة واهتمام رئيسي في الإنسان، فعلم الأحياء المعاصر هو الذي حول المفهوم العامي للذرات من أشياء تجعل الطبيعة تعمل إلى أشياء تجعل الإنسان يعمل. إن صورة الإنسان السائد في مجتمع ما تعكس في الواقع أشكال ثقافة المجتمع، وأيديولوجيته ونظمه، مما يفرض أو يحتم التأكيد على العلاقة الإدراكية بين الثورة البيولوجية والقيم الإنسانية. هذا المضمون للقيم الإنسانية للثورة البيولوجية، وبالأحرى لعلم الحياة المعاصر هو بعد من أبعاد المعرفة البيولوجية. [٢٢٤]

يسعى المجتمع بدعم البحث العلمي إلى مواجهة عدد من احتياجاته الأساسية، وطموحاته المادية والتعليمية والثقافية، ويقوم الأفراد بالبحث العلمي بحب الاستطلاع الفكري. لكن حب الاستطلاع الآن يخضع للتوجيه، وأن المجتمع يجب أن يكون له القول الفصل في التحكم في وجهة البحث العلمي، وفي

[٢٢٣] د. عبد الله العمر: "ظاهرة العلم الحديث: دراسة تحليلية وتاريخية"، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، سبتمبر، ١٩٨٣ م، سلسلة عالم المعرفة (٦٩)، ص ١٩٣ – ١٩٤.

[٢٢٤] د. سعيد محمد الحفار: "البيولوجيا ومصير الإنسان"، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، نوفمبر، ١٩٨٤ م، سلسلة عالم المعرفة (٣٨)، ص ١٨٩ – ١٩٠.

سرعة انطلاقه، وتطبيق نتائجه. كل ذلك يتطلب إجراء حوار جاد ومستنير ومستمر بين كل الأطراف المعنية. فهناك فعلاً عدد من العوامل المتفاعلة في هذا الحوار بين المشتغلين بالبحث العلمي والجمهور على الإطلاق ومن بين هذه العوامل المستوى العام للثقافة العلمية بين السكان، وحجم الجهود المبذولة من قبل العلماء، والثمار التكنولوجية للجهود العلمية التي تمس الحياة اليومية للجماهير. ٢٢٥

كل هذه الأطروحات تذكر بالأزمة العميقة للعلوم الأوربية التي شخصها هوسرل في كتابه: "أزمة العلوم الأوربية من وجهة النظر الفينومينولوجية"، متسائلاً: هل يمكن الحديث عن أزمة العلوم بالفعل رغم نجاحاته المضطردة؟ وهنا يشخص هوسرل معنى المصطلح (أزمة علم) أنه يعني أن علميته الحقة، أي الكيفية التي حدد بها مهمته وأنشأ بها المنهجية الكفيلة بإنجاز هذه المهمة، أصبحت بأكملها موضع تساؤل. ٢٢٦

مع ذلك يرى توماس كون أن ما يسميه ب (العلم العادي)، أي النشاط المنصب على حل الأحجيات، هو مشروع تراكمي كبير، حقق نجاحاً بارزاً في إصابة هدفه الذي هو توسيع للمعرفة العلمية، ودقتها في الوقت نفسه. ومع أن العلم العادي لا يهدف إلى الكشف عن جديد، لا على مستوى الوقائع ولا على مستوى النظرية، حتى في حال نجاحه. غير أن البحث العلمي طالما رفع الغطاء عن ظواهر جديدة وغير متوقعة، وأن العلماء ابتكروا نظريات جديدة جذرية في خضمه. حتى إن التاريخ يفيد بأن المشروع العلمي طور آلية قوية فريدة لإنتاج مفاجآت من هذا النوع. إن ظهور جديد مفاجئ في لعبة ذات مجموعة من القواعد يقتضي تمثله صياغة مجموعة أخرى من القواعد. وبعدما تصير المجموعة الجديدة أجزاء من العلم، لا يعود المشروع العلمي لأولئك الاختصاصيين الذين ظهرت الأشياء الجديدة في حقل عملهم هو المشروع ذاته على الأقل. ٢٢٧

وتطرح الأسئلة الآتية التي تتعلق بالعلم في مجال البحث في تأريخه خصوصاً. يشير كانغيلام إلى أن سؤال " من " يؤدي إلى سؤال "أين"، وبكلام آخر يؤدي مقتضى بحث تاريخ العلوم وتعليمه، بحس

[٢٢٥] د. جون ب. ديكنسون: "العلم والمشتغلون بالبحث العلمي في المجتمع الحديث"، ترجمة شعبة الترجمة باليونسكو، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، أبريل، ١٩٨٧ م، سلسلة عالم المعرفة (١١٢)، ص ١٧ – ١٨.

[٢٢٦] إدموند هوسرل: "أزمة العلوم الأوربية والفينومينولوجيا الترنسندنتالية، مدخل إلى الفلسفة الفينومينولوجية"، ترجمة د. إسماعيل المصدق، مراجعة د. جورج كتورة، ط١، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ٢٠٠٨ م، ص ٤١. وقارن:

Edmund Husserll, Die Krisis der Europäischen wissenschaften und die Transzendentale Phänomenologie (Netherlands: Martinus Nijhoff, 1976).

[٢٢٧] توماس س. كون: "بنية الثورات العلمية"، ترجمة د. حيدر حاج إسماعيل، ط١، المنظمة العربية للترجمة والنشر، بيروت، ٢٠٠٧ م، ص ١٢٣ – ١٢٤.

الإحساس إلى الحاجة إلى ذلك في هذا الميدان أو ذاك من المعرفة المتخصصة، إلى جعله يحل هنا أو هناك في فضاءات المؤسسة الجامعية. شدد برنهارد ستيكر مدير معهد تاريخ العلوم بهامبورج على التناقض بين المقصد والمنهج. بمقصده ينبغي أن يحل تاريخ العلوم في كلية العلوم، وبمنهجه في كلية الفلسفة. ينبغي أن يحل تاريخ العلوم في معهد مركزي للعلوم التاريخية. ٢٢٨

وقد بحث العلماء مسألة العلاقة بين العلم والفلسفة، فقد كانت الفلسفة في العصور القديمة والوسطى تشترط المعرفة الشاملة بمختلف العلوم من الرياضيات والطبيعة وعلوم الطبيعة والطب واللغة والتاريخ وغيرها. غير أن تقدم الإنتاج منذ عصر النهضة وحاجته إلى العلم والتكنيك المعتمدين على التجربة أدى إلى نشوء العلوم الاختصاصية وتفاعلها بدورها مع الإنتاج وتطورها. وبالتالي انفصالها الواحد تلو الآخر عن الفلسفة واستخدام كل منها طرق خاصة بالبحث. ٢٢٩

العلم قضية مؤمنة: مقاربات إسلامية معاصرة حول العلم

يرى الأستاذ وحيد الدين خان أن الدين نظرة معينة إلى الحياة، وهو يعني نظاماً محدداً من يقوم على أساس تلك النظرة إلى الحياة. أما العلم فهو دراسة العالم المحسوس الذي يخضع أو يمكن أن يخضع لتجاربنا ومشاهداتنا. إذن الدين والعلم كلاهما مجال لموضوعات واسعة، ودائرة كل منهما تختلف عن الآخر. إن الصدام التقليدي بين الدين والعلم يعود إلى القرن الثامن والتاسع عشر، وهما العصر الذي ظهرت فيه العلوم الحديثة، حين بدأ كثير من الناس يظنون أنهم ليسوا بحاجة إلى الإيمان الله. لقد كان أهم دواعي الإيمان بالله هو استحالة تفسير الكون بدون الاعتماد على خالق ومدبر. ٢٣٠

وينطلق الأستاذ خان إلى مناقشة الذي يرفضون الدين باسم العلم بأنه قد تكررت الإدعاءات في حقل علم الحياة فزعم بعضهم أن العلم الحياتي لم يعد في حاجة في فرضية ما بعد الطبيعة. وبكلمة أخرى لا ضرورة للإله لتفسير قضية الحياة. وذلك لأن المطالعة الحديثة تؤكد أن الحياة حصيلة تلقائية لقوى مادية ثلاث: (أ) استمرار التوالد والتناسل (ب) ظهور الفرق بين المولودين (ج) تطور كل هذه الفروق على

---

[٢٢٨] جورج كانغيلام: "دراسات في تاريخ العلوم وفلسفتها"، ترجمة د. محمد بن ساسي، مراجعة د. محمد محجوب، ط١، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ٢٠٠٧ م، ص ٣٨.

[٢٢٩] د. محمد عبد اللطيف مطلب: "فلسفة الفيزياء"، وزارة الإعلام، بغداد، ١٩٧٧ م، ص ٥ – ٦. وقارن مع د. عبد القادر بشته: "الابستيمولوجيا: مثال فلسفة الفيزياء النيوتونية"، ط١، دار الطليعة، بيروت، ١٩٩٥ م.

[٢٣٠] وحيد الدين خان: " الدين في مواجهة العلم"، ترجمة ظفر الإسلام خان، مراجعة عبد الحليم عويس، ط٤، دار النفائس، بيروت، ١٤٠٧ هـ – ١٩٨٧ م، ص ٦٢.

حدة بمرور الأيام. فبافتراض أن قواعد داروين حول الانتخاب الطبيعي قد انطبقت على مظاهر الحياة يطالبنا المعارضون بأن نرفض النظريات الدينية. ولكن بالرغم من ذلك لا يزال الأمر غير يقيني فيما إذا كانت أنواع الحياة قد ظهرت إلى الوجود بالأسلوب نفسه الذي يزعمه علماء الارتقاء أم لا. لكننا نقول بالدرجة نفسها من القوة واليقين أن هذا هو خلق الله، وهو ليس نتيجة عمل مادي. إن الارتقاء الميكانيكي ليس إلا ارتقاء خلقياً. والذين يعارضون الدين باسم العلم لن يجدوا بعد هذا أساساً واقعياً لرفض هذه النظرية. ٢٣١

ويضيف الأستاذ خان أن العلم قد فقد يقينه السابق (أي موقفه المناوئ للدين) بدخوله أبواب القرن العشرين. لقد حل أينشتاين محل نيوتن، كما أن العالمين بلانك وهايزنبرج قد أبطلا نظريات لابلاس. لقد فقد معارضو الدين اليوم تلك المكانة التي كانت تسمح لهم بمثل هذه الإدعاءات التي لا يزالون يذكرون أن لها أساساً علمياً. إن نظرية النسبية وقاعدة الميكانيكا الكمية (الكوانتم) قد أوصلتا العلماء إلى الاعتراف بأنه لا يمكن الفصل بين المشاهِد والموضوع المشاهَد. إن الثورة التي حدثت في الحقل العلمي في القرن العشرين قد أثبتت أهمية الدين من وجهة نظر العلم نفسه. ٢٣٢

أقام العلماء هذا النوع من النظريات زاعمين أن الحقيقة ليست إلا المادة والحركة. لوكن الجهود الرامية إلى تفسير الكون بمصطلحات الحركة والمادة قد انتهت إلى الإخفاق التام. وكانت هذه الجهود في أوجها عند نهاية القرن الثامن عشر حين وجد لابلاس من الجرأة أن يعلن: " إن العالم العظيم الذي سيتمكن من معرفة انتشار الذرات في السحب السديمية الأولية سيكون في استطاعته أن يتنبأ بكل مستقبل الكون وأحداثه". وكان العلماء حتى ذلك العهد لا يزالون يعتقدون أن نظرية نيوتن هي مفتاح جميع العلوم. وقد اتضح خطأ نظرية نيوتن حين حاول العلماء شرح ظاهرة الضوء بالمصطلحات المادية. وهذه الجهود أوصلتهم إلى عقيدة الأثير الذي كان عنصراً مجهولاً وغير قابل للتفسير. وقدمت الرياضيات ما لا يحصى من المعجزات لتكوين تفسير مادي لظاهرة الضوء. ولكن بعد نشر تجارب ماكسويل أصبح الضوء مشكلة عويصة، لا يعرف العلماء كيف يفسرون معمياتها. وكانت تجارب ماكسويل تبين أن الضوء ليس كائناً مادياً، وإنما هو ظاهرة برقية – مغناطيسية، وقد استمرت هوة الاتساع بين النظريتين حتى كشف العلماء أنه لا شيء في نظريات نيوتن ما يمكن عده مقدساً، وبعد جهود طويلة استهدفت إثبات أن

[٢٣١] وحيد الدين خان: "الدين في مواجهة العلم"، ص ٦٧ – ٦٨.

[٢٣٢] نفسه، ص ٦٨ – ٦٩.

الكهرباء عنصر ميكانيكي مادي، وبعد تذبذب طويل اعترفوا بأن الكهرباء من العناصر غير القابلة للتحويل. ٢٣٣

ولذلك ذهب المسلمون في العصر الحديث إلى بيان العلاقة بين الإسلام والعلم، ومنهم الأستاذ عبد الرزاق نوفل في كتابه: "الإسلام والعلم". ومن ذلك الوضوء في الصلاة، فقد قال الله تعالى: { يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ (٦) } [المائدة : ٦]، فتمت الإشارة إلى الوضوء من الناحية من النفسية إنما هو إعداد الشخص وتهيئة ذهنه لأمر عظيم وهو الصلاة، وينقل الأستاذ نوفل عن د. محمد عبد الحميد قوله عن الوضوء بأنه كفترة الاستراحة بين محاضرتين ... فهي تعطي الطالب الوقت لترك التفكير في المحاضرة الأولى وأخذ الأهبة للمحاضرة الثانية ... وأشاروا إلى فوائد الوضوء من الناحية الطبية، فينقل د. نوفل عن د. أحمد الشطي: "الوضوء غسل موضعي يوصى فيه باستعمال الماء البارد الذي يؤدي إلى تقبض العروق الشعرية السطحية، ثم تعود إلى حالها، فيستفيد الجسم من ذلك فائدة عظيمة. إذ يرتفع الضغط الدموي أولاً، وتزداد حركة القلب، ويزداد عدد الكريات الحمراء، وتنشط المبادلات في الجسم، وتقوى الحركات التنفسية، فيزداد مقدار الأكسجين الداخل، وتكثر كمية ثاني أوكسيد الكربون الخارج. وغسل الأجزاء المكشوفة بالوضوء له تأثير عام على الجسم إذ يفرز البول ويكثر من إفراغ السموم وتزداد الشهوة إلى الطعام وينشط الهضم وتنتبه الأعصاب الجلدية والأعصاب المحركة، وينتقل هذا التنبيه إلى جميع الأعصاب الوريدية والرئوية والمعدية ومنها إلى جميع الأعضاء والغدد". ٢٣٤

ويبين عبد الرزاق نوفل فوائد حركات الصلاة من القيام والعقود عدة مرات فهي وسيلة لتنشيط الدورة الدموية التي تنشط كافة الأجهزة، ولذا تعد الصلاة منشطة للهضم وفاتحة للشهية، وتبدو فوائد الصلاة واضحة مثلاً في الصيام في شهر رمضان حين تساعد حركات القيام والقعود في صلاة التراويح في عملية الهضم. وحركات الصلاة المذكورة تساعد في تقوية عضلات الظهر والمعدة ... إزالة ما يوجد على جدار المعدة من الدهون والشحوم. أما السجود فإنه يقوي عضلات الفخذين والساقين، ويساعد على وصول

---

[٢٣٣] خان: نفسه، ص ٦٩ – ٧٠.

[٢٣٤] عبد الرزاق نوفل: "الإسلام والعلم الحديث"، ط١، دار المعارف، مصر، ١٣٧٧ هـ – ١٩٨٥م، ١٥٣ – ١٥٤.

الدم إلى أطراف الجسم، كما أنه يقوي جدار المعدة وينبه حركات الأمعاء. والسجود أيضاً وقاية من مرض تمدد المعدة بما يسببه من تقلص عضلاتها وتحريك الحجاب الحاجز. وتعد الصلاة أفضل رياضة بدنية يستفيد منها الجسم، إذ أنها تحرك الأطراف وتصل حركتها إلى كافة العضلات والعظام والمفاصل ... [٢٣٥]

ويبين عبد الرزاق نوفل أن الطب الحديث قد أثبت أن الصلاة تعمل على خفض الدم العالي، وأن مرضى الضغط العالي لو حافظوا على أداء الصلاة وأقاموها على مهل لتحققت لهم الفائدة. كما أن أداء الصلاة قبل الأكل يعد عاملاً هاماً في وقاية الإنسان من أمراض المعدة، لا سيما قرحة المعدة، إذ ينصح الأطباء كل إنسان بألا يتناول طعامه وهو مرهق أو مجهد أو ثائر الأعصاب، بل لا بد من مدة هدوء وراحة تسبق الطعام، وإن الصلاة لخير ما ينفع الإنسان في ذلك. [٢٣٦]

وينقل نوفل عن ألكسيس كارليل الحائز على جائزة نوبل في الطب ورئيس قسم البحوث في مؤسسة روكفلر بالولايات المتحدة الأمريكية قول كارليل عن الصلاة: "إنها تحدث بعض النشاط في أجهزة الجسم وأعضائه، بل هي أعظم مولد للنشاط عرف إلى يومنا هذا، وقد رأيت بوصفي طبيباً كثيراً من المرضى أخفقت العقاقير في علاجهم، فلما رفع الطب يديه عجزاً وتسليماً تدخلت الصلاة فأبرأتهم من عللهم. إن الصلاة كمعدن (الراديوم) مصدر للإشعاع ومولد ذاتي للنشاط. ويجب أن نفهم أن الصلاة ليست مجرد تلاوة ميكانيكية للأدعية ولكنها تسام صوفي يحس فيها الإنسان بالله سبحانه كما يحس بحرارة الشمس أو كما يحس بعطف صديق. والإنسان فيها يقدم نفسه لله ويقف بين يديه كأنه لوحة من القماش أمام النقاش أو قطعة من الرخام أمام المثال. إن الصلاة تخلق ظاهرة غريبة إنها تأتي بمعجزة، فقد شاهدنا تأثير الصلاة في الحالات الباثولوجية إذ برئ كثير من المرضى من أمراض مختلفة متعددة كالتدرن البريتوني والأخرجة الباردة والتهاب العظام والجروح القائحة والسرطان وغيره ...". [٢٣٧]

وأكثر من هذا فقد ذهب الأستاذ وحيد الدين خان إلى أن العلم يشهد بوجود الله، (فالطبيعة تشهد بوجود الإله)، إن أكبر دليل على وجود الله سبحانه هو مخلوقاته، وأوثق ما تعلمنا حقائق الطبيعة أنها تدعونا إلى الإيمان بأنه لا ريب أن لهذه الدنيا إلهاً واحداً. إن وجود الكون والنظام العجيب الذي اشتمل عليه، وأسراره الدقيقة لا يمكن تفسير ذلك إلا بأنه قد خلقته (قوة)، وأن هذه القوة لا حدود لها. وهنا يرد خان على (نظرية التشكيك في الوجود) والتي ترى أنه لا وجود للإنسان، ولا للكون، وأن الوجود

[٢٣٥] نفسه، ص ١٥٦ – ١٥٧.

[٢٣٦] عبد الرزاق نوفل: نفسه، ص ١٥٨.

[٢٣٧] نفسه، ص ١٥٨ – ١٥٩.

عبارة عن عدم محض، ولا شيء غير ذلك. فيقول بأننا تجاه الكون نضطر أن نؤمن بالإله، أو بالقوة الخالقة، فليس بمعقول أن نؤمن بالوجود من العدم المحض، ذلك قياس باطل. فهذا التشكيك في وجود الكون، والذي يتخذ أحياناً شكل نظرية ال (أدرية) يمكن أن يعد نكتة فلسفية، لا علاقة لها بالحقيقة. فنحن حين نفكر يكون فكرنا هذا دليلاً قاطعاً في ذاته على أن لنا وجوداً. وحين نصطدم في الطريق بحجارة ثم نتألم فهذا الواقع دليل في ذاته على أن هناك عالماً موجوداً وجوداً ذاتياً خارج وجودنا. ٢٣٨

يبين الدكتور عبد الحليم محمود أن العلم الذي يدعو إليه الإسلام هو العلم بالطبيعة، والأحياء، والكيمياء، والطب، وغير ذلك، كما أنه بالضرورة العلم بالدين من تفسير وحديث وفقه وغير ذلك. وما من شك في أنه بمقدار تعمق الإنسان في الجانب العلمي على أساس الإيمان تكون خشيته لله. ذلك أنه يرى من نواميس الكون، ومن الإتقان في الخلق، ومن الحكمة في التدبير، ما يجعله يسجد لمبدع الكون ومنسقه. لقد أحدث الإسلام بموقفه الإيجابي من العلم ثورة ونهضة علمية، كان من ثمارها في الحضارة العلمية البحث في الطبيعة والكون. ٢٣٩

وهذا ما دفع المسلمين إلى المساهمة بشكل كبير وفاعل في مختلف المجالات العلمية بما يعد منجزاً كبيراً للحضارة الإسلامية. ٢٤٠

---

[٢٣٨] وحيد الدين خان: "الإسلام يتحدى: مدخل علمي إلى الإيمان"، تعريب دكتور ظفر الإسلام خان، مراجعة وتقديم د. عبد الصبور شاهين، مكتبة الرسالة، بدون بيانات أخرى، ص ٥١ – ٥٢.

[٢٣٩] الدكتور عبد الحليم محمود: "موقف الإسلام من الفن والعلم والفلسفة"، ط٢، دار الرشاد، القاهرة، ١٤٢٤ هـ – ٢٠٠٣ م، ص ٧٤ – ٧٥.

[٢٤٠] ينظر في ذلك: د. راغب السرجاني: "ماذا قدم المسلمون للعالم؟ إسهامات المسلمين في الحضارة الإنسانية"، ط٢، مؤسسة إقرأ، القاهرة، ١٤٣٠ – ٢٠٠٩ م، [جزءان]، رشدي راشد (إشراف بمعاونة ريجيس مورلون): "موسوعة تاريخ العلوم العربية"، الجزء الأول: "علم الفلك النظري والتطبيقي / الهيئة / الآت الظل والميقات / الجغرافيا الرياضية / علوم البحار"، الجزء الثاني: "الرياضيات والعلوم الفيزيائية/ الرياضيات العددية / الجبر / الهندسة / المثلثات / الرياضيات التحليلية / الموسيقى / الستاتيكا / المناظر والبصريات"، الجزء الثالث: " التقانة / الكيمياء / علوم الحياة / الهندسة المدنية والميكانيكا / الجغرافيا الإنسانية / الفلاحة / الكيمياء / الطب"، ط٢، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠٠٥ م، عمر فروخ: "تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون"، ط٤، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٨٣ م، د. أحمد عبد الحليم عطية: "دراسات في تاريخ العلوم عند العرب"، دار الثقافة، القاهرة، ١٩٩١ م، د. علي سامي النشار: "مناهج البحث العلمي واكتشاف المنهج العلمي عند المسلمين"، مرجع سابق، ومعلومات مهمة في كتاب مراد ويلفريد هوفمان: "يوميات ألماني مسلم"، ترجمة د. عباس رشدي العماري، ط١، مركز الأهرام، القاهرة، ١٤١٤ هـ – ١٩٩٣ م، ومراد هوفمان: "الإسلام كبديل"، ط٢، مكتبة العبيكان، الرياض، ١٤١٨ هـ – ١٩٩٧ م، عبد الكريم محمد المدرس: "علماؤنا في خدمة العلم والدين"، عني بنشره محمد علي القرداغي، ط١، ١٤٠٣ هـ – ١٩٨٣ م (بدون بيانات أخرى)، زيغريد هونكة: "شمس العرب تسطع على الغرب [

المبحث الثالث

في النقد

ملاحظات أولى حول نظرية النقد في علم الحكمة الإسلامية

توطئة:

علم الحكمة الإسلامية علم نقدي، ينطلق من وجهة نظر مركزية أولى أن (الفكر الإنساني عموماً) خاضع لقواعد الدراسة المنطقية العقلانية النقدية، وتستند وجهة النظر النقدية هنا إلى المفاهيم الكلية العامة الشاملة والتفصيلية لمبادئ الوحي التي يجتهد العقل الإيماني في استخراجها من النص، وهذا النقد ما يمكن أن نسميه (بطريقة القراءة العكسية للموضوعات)، أو (الملاحظة المعاكسة للظواهر)، فما وراء (ظواهريات الأشياء) يكمن النقد، والنقدية الخاصة بعلم الحكمة الإسلامية تستلزم عقلاً معرفياً واجتهاديا وكلياً، لا استسلاماً ولا انهزاميا ولا مقلداً بل هو عقل تجديدي، تستند إلى حقيقة أن الأشياء والموضوعات ترتكز من حيث وجهة النظر النقدية أو الطريقة القرائية المعاكسة إلى (الشيء وضده)، وأن الفكر الإنساني ما دام هو إنساني فهو إذن خاضع للنقد والملاحظة النقدية. وإن كان النقد يستلزم أن يأتي تالياً للملاحظة، التي تشير إلى المنهج المعرفي الإسلامي ذاته. إذ لابد من ملاحظة الظواهر أولاً، ثم توجيه النقد إليها.

أثر الحضارة العربية في أوربة]"، نقله عن الألمانية فاروق بيضون وكمال دسوقي، راجعه ووضع حواشيه مارون عيسى الخوري، ط٨ ، دار الجيل ودار الآفاق الجديدة، بيروت، ١٤١٣ هـ – ١٩٩٣ م.

مشكلات في طريق المنهج النقدي:

ينطلق ابن رشد في مقدمة كتابه: "الكشف عن مناهج الأدلة" بالتأكيد أن الشريعة قسمان: ظاهر ومؤول، الظاهر هو فرض الجمهور، والمؤول هو فرض العلماء.[٢٤١] وانتهى ليبنتز إلى أن الاستنتاج العقلي الصحيح يعتمد على الحقائق الضرورية أو الأبدية الخالدة، مثل حقائق المنطق والهندسة والحساب التي تؤلف بين الأفكار بطريقة لا تقبل الشك، وأن إدراكاتنا الغامضة إنما هي نتيجة الانطباعات التي يتركها فينا العالم بأكمله. الله وحده هو الذي يمتلك المعرفة بكل شيء لأنه هو مصدر كل شيء. العقل لا يقتصر على إدراك أفعال بل إنه قادر على إبداع أعمال شبيهة بها، لأن نفوسنا تجري في الأفعال الإرادية على طريقة المهندسين، وهي حين تكتشف العلوم التي سوى الله بها الأشياء (مثل الوزن والعدد والقياس)، فإنها تحاكي في عالمها الصغير الذي أتيح لها التصرف في حدوده. [٢٤٢]

تعيش الفلسفة بسبب منهجها إشكاليات كبيرة في مجال التقويم للأفكار، أشير هنا إلى التقويم الفلسفي، إذ أن كثرة الأفكار الفلسفية وتنوعها مع عدم وجود منهج محدد (مذهب الصراط المستقيم هو منهجنا في تقييم الأفكار الفلسفية) يسبب تعقيدات كبيرة لمجمل المنهج الفلسفي.

في رأيي إن أعقد مهمات المفكر، أو الفيلسوف، لا بل من أخطرها أن ينتهي إلى تقويم فكرة ما. الفكرة ذاتها موضعة التقويم قد تكون فكرة قابلة للمرونة والتطور، إذ أن الفكر البشري عموماً في تطور قابل لأن يكتسب صفة تسبب في جعل تقويمها صعباً، أو تجعله مركباً، هذا إذا نظرنا إلى الفكر من جهة التطور التاريخي المعاصر والمستقبلي له، بمعنى حدوده الزمانية. الإحاطة بالمحدود الزمني للتفكير يضيف إليه صعوبة، أو يعقد تقويمه، هذا من ناحية تاريخية الفكر.[٢٤٣]

وكل هذه الإشكالية لسبب بعد الفلسفة عن الوحي ومنهاج النبوة.

المقوم نفسه هو بحد ذاته صعوبة من صعوبات التقويم، فإحاطته بفكرته موضوعة تقويمه قد لا تكون إحاطة نهائية، أو هي غير ذلك جزماً، بدليل قابلية فكره نفسه لأن يتطور، بمعنى يتبدل سلباً أو إيجاباً، فإذا

---

[٢٤١] ينظر: ابن رشد: "الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة"، حققه وقدم له بمقدمة تحليلية المشرف على المشروع الدكتور محمد عابد الجابري، وأضاف له عنواناً فرعياً هو: "أو نقد علم الكلام ضداً على الترسيم الأيديولوجي ودفاعاً عن العلم وحرية الاختيار في الفكر والفعل"، ط١، دار الطليعة، بيروت، ١٩٩٨ م، ص ٩٩.

[٢٤٢] ينظر: جوتفريد فيلهلم ليبنتز: "المونادولوجيا والمبادئ العقلية للطبيعة والفضل الإلهي"، نقلها إلى العربية وقدم لها وعلق د. عبد الغفار مكاوي، دار الثقافة للطبعة والنشر، القاهرة، ١٩٨٧ م، ١٠٨ – ١١٧.

[٢٤٣] حول مزيد من الأفكار والنقاشات حول التاريخية، راجع:

Paul Hamilton, Historicism, reprinted (London: Routledge, 2002); Sheila Greeve Davaney, Historicism: the Once and Future Challenge for Theology (US: Fortress Press, 2006).

تطور الفكر عند المقوم للفكر في مرحلة زمنية لاحقة، فقد تكون له نظرة مغايرة، أو حتى متفقة في أحايين مع الفكرة التي قومها في وقت سابق، أو قد ينفي أفكاره هو عينه، أو بعبارة ثانية تصوراته النقدية للفكرة المقومة من قبله، أو قد يحتويها كما احتواها من قبل، مستخدماً التصور النقدي الماضي له، إذ يتسم بصفة الواحدية. ولكن أشير إلى أن التصور (القديم – الجديد) للفكرة القديمة المقومة، سيكون تصوراً مغايراً مع اتفاقه وتصوره القديم فقط، والمغايرة هنا لا تعني التباينية المتنافرة بل تعني التباينية المتطورة، أو إن تصوره التحليلي للموضوع الجديد ذاته سيكتسب بعداً أو حتى مسافات جديدة للتصور نفسه، هذا بحكم عوامل النمو الوظائفي (الفسيولوجي) للشخص المقوم.

لكن المفكر في حال اعتماده على *مشكاة الوحي أو منهاج النبوة* سيمتلك أسساً نقدية واضحة من الممكن أن يشتغل على نقد الأفكار بموجبها.

نظرة الإنسان، أي إنسان، لأي موضوع في مدة زمانية محددة تخضع لعوامل عديدة خارجية بيئية، مثلاً، أو داخلية تعود إلى الإنسان ذاته، قابليته للتطور أو لأن يتطور. مديات التطور فيه ووسائله وغاياته وسرعة التطور هذه العوامل الداخلية أو الخارجية يلاحظ فيها (النسبية – الزمانية) و (النسبية – المكانية)[٢٤٤]، فإذا انتقل التناسب الزماني والمكاني الخارجي والداخلي للإنسان إلى تناسب مغاير، أحدث مع تغييره تغيراً رؤية الإنسان، أو قد لا يحدث إذا لم يصاحب تغيير النسبية المكانية والزمانية داخلاً وخارجاً للإنسان المتأمل للموضوعات المشارة باسم الموضوع تطور بمعنى رغبة الإنسان ذاته أن يتطور أو ظروف بمعنى (سلطويات – فوقية) تجعله مجبراً لأن يتطور. هذا التطور الفكري عند الإنسان موضوع التطور الفكري هو الذي يحدد أبعاد رؤاه لموضوع تقويمه. إذن التغير في التطور الفكري، أو التفكيري بعبارة أخرى، أو بمصطلح أوجز (التغيرية التفكيرية) عند الإنسان المفكر هي التي تسبب تغير رؤيته لموضوع تقويمه، والتغير الرؤيوي المشار كما قد ذكرنا إما أن يكون تغيراً اتفاقياً مع التصور الأول، أو مبايناً له،

---

[٢٤٤] النسبية بعد انشتاين صارت إحدى السمات البارزة للبحث العلمي والفلسفي المعاصر، وأهم مصدر في هذا المجال كتاب اينشتاين نفسه:

Albert Einstein, Relativity: The Special and the General Theory Translated by Robert Lawson (Canada: Andras Nagy, 2010).

وانظر أيضاً:

Hans Stephani, Relativity: An Introduction to Special and General Relativity (UK: Cambridge University Press, 2004).

وهذا ما يجعل تقويم الفكرة أمراً يتميز بالتعقيد التركيبي، أو حتى قد يصل إلى مستويات الاستحالة التفكيرية.[٢٤٥]

ولذلك لا نقول أنه *لا بد لهذا التطور من أسس واضحة تنطلق من منهاج الأنبياء* من أجل عدم انفلات التطور وللحيلولة دون تحوله إلى تدهور!

والإشارة إلى ضرورة ملاحظة (تباين درجة الوعي) عند مجموعة الإنسان المفكر، إذا أردنا بحث تحديدية التقويم النقدي للفكرة. الإنسان بحكم اجتماعيته لا ينفك عن كونه يعيش بين مجموعة (إنسية – مفكرة)، أي الفرد المفكر، وإذا رأينا المجموعة (الإنسية – المفكرة) مجموعة الإنسان المفكر على أنه ذوات فردية مفكرة، *فينبغي أن تعود (قوانين التطور الفكري) المتقدمة الذكر إلى الأصل الثابت وهو مذهب الصراط المستقيم بسبب قانون (اختلاف درجة الوعي).*

تختلف درجة الوعي من ذات مفكرة إلى أخرى بحكم عوامل عديدة، منها: مواصلة التطور الفكري، بمعنى مدياته في السرعة الزمانية، بطيئاً كان أم يتميز بالسرعة، والتطور الفكري عندها إذ يسرع فمرده إلى عوامل عديدة أيضاً منها (عدم الانقطاع) عن العمل الفكري. السن أيضاً من أسباب تباين درجة الوعي، مواهب العقل ومدياته، مع عوامل أخرى كثيرة، يمكن أن يرد إليها جميعاً (أسباب تباين درجة الوعي) في تصور الفكرة عينها. وإذ يتم ذلك فإن تصور الفكرة أو الموضوع محل التصور يختلف من إنسان إلى آخر بحكم العوامل المذكورة. هذا مع الملاحظة الضرورية المكررة أن الفكرة تتميز بالواحدية بمعنى كونها فكرة التأمل الصوري نفسها، أو النقدي (التقويم النقدي) لكن تصورها يتميز بالتباين من إنسان إلى آخر، العوامل المذكورة تسبب (لا واحدية) تصور الفكرة من ذات مفكرة (إنسان إلى آخر).[٢٤٦]

ولذلك نقول لا بد من مذهب الصراط المستقيم ومشكاة الوحي ومنهاج النبوة من أجل حسم الجدل والاحتكام إلى منهج واحد.

---

[٢٤٥] لا يعني هذا أننا نفكر في إطار النظريات النسبية والتطورية لأننا نعتقد أن الوحي كفيل بتقديم مفاهيم شاملة حول الموضوعات النقدية بما يجعله المقياس الذي ينطلق منه الناقد. حول النظرية التطورية راجع:
Darwin, the Decent of Man (Forgotten Books: 1874); Darwin, the Origin of Species (New York: Fine Creative Media, Inc., 2004).

[٢٤٦] تحاول الفلسفة المعاصرة أن تتوغل مجال فهم الوعي. ويمكن في هذا السياق ملاحظة ما يأتي:
William G. Lycan, Consciousness (US: MIT, 1995); Susan J. Blackmore, Consciousness: A Very Short Introduction (Great Britain: Oxford University Press, 2005).

علم الجمال أنموذجاً للمشكل النقدي / الوحي ومشروع مراجعة القوانين الجمالية:

علم الجمال في مسائل كثيرة تطرح من قبله يمكن أن يستخدم هنا في توضيح تباين تصور الفكرة من إنسان إلى آخر مع كونها تتسم بالواحدية. قد أنظر إلى لوحة ما، أية لوحة، فأتصورها جميلة، بناء على عوامل عديدة (قوانين تصور الفكرة) حكمت على إصدار حكمي على اللوحة (موضوع تصوري) بكونها جميلة، أو حتى عاطفتي لا نزعتي العقلانية تجاه اللوحة تجعلني أصدر حكماً على اللوحة من خلال وصفها بكونها تتميز بعناصر جميلة تحتويها. في حين قد يتصور إنسان آخر اللوحة (نفسها) أو قد ينبهه تصوره إلى نتيجة أخرى أخيرة وغير منتهية كأن يحكم على اللوحة ب (عدم الجمالية). وهو إذ يصدر حكماً عليها فهو بالطبع يخضع لعوامل (قوانين تصور الفكرة) انتهت به إلى إصدار حكمه المذكور على اللوحة. هذا مع الملاحظة الضرورية: إن حكمي على اللوحة وكذلك حكم الإنسان الآخر عليها يتميز بالنسبية التصورية لا الإطلاق الحقائقي؛ إذ إن التطور الفكري وقوانينه قد يرد إلى حكم جديد مباين على اللوحة بكونها غير ذات جمالية مثلما قد يرد الإنسان الآخر صاحب التصور المباين القديم إلى تصور آخر مختلف على اللوحة على أنه تتميز بالجمالية، أو حتى قد يردنا التطور الفكري إلى أن نتفق كلينا على إصدار حكم متفق على اللوحة بكونها جميلة، أو إلى حكم آخر مختلف كونها لا تتميز ب(العنصر الجمالي). ٢٤٧

تبين الدكتورة أميرة حلمي مطر أن فلسفة الجمال تعنى بنظريات الفلاسفة وآرائهم الإحساس بالجمال وحكمه وإبداعه في الفنون الجملية. وهي تتناول العوامل والمؤثرات المكونة للوعي الجمالي عند الإنسان، هذا الوعي الذي تكون عبر العصور، ذلك لأن لروائع الأدب والفن قيمة دائمة، بما يجعل البحث في تاريخ النظرية الجمالية بحثاً في مكونات الوعي الجمالي عند الإنسان ومظاهره المختلفة. ٢٤٨

يتحدث هيجل عن المشكلات التي تعترض طريق علم الجمال أو أي علم آخر، هو كون ذلك الموضوع موجوداً، وثانياً كوننا نعرف ما هو. وحتى في إطار العلوم العوم غير الفلسفية يمكن أن تحوم الشكوك حول وجود مواضيعها، وعلى سبيل المثال علم النفس في مجال علم الروح، يتساءل هيجل هل ثمة وجود لنفس،

---

[٢٤٧] لمزيد من الأفكار حول علم الجمال، تابع:

Monroe C. Beardsley, Aesthetics, Problems in the Philosophy of Criticism (US: Hackett Publishing, 1981); James W. Manns, Aesthetics (US: M.E. Sharpe, 1998); Gerhard Schweppenhäuser, Ästhetik: Philosophische Grundlagen und Schlüsselbegriffe (Germany: Campus Verlag, 2007).

[٢٤٨] دكتورة أميرة حلمي مطر: "مقدمة في علم الجمال وفلسفة الفن"، ط١، دار المعارف، مصر، ١٩٨٩ م، ص ٧، وانظر للتوسع في دراسة علم الجمال: أنظر: د. نجم عبد حيدر: "علم الجمال آفاقه وتطوره"، ط٢، وزارة التعليم العالي، العراق، ١٤٢٢ هـ – ٢٠٠١ م، وأيضاً: د. رمضان بسطاويسي محمد: "علم الجمال لدى مدرسة فرانكفورت: أدورنو نموذجاً"، ط١، مطبوعات نصوص (٩٠)، ١٩٩١ م.

لروح، أي لكيانات ذاتية لا مادية، حين تكون الأشياء من طبيعة ذاتية، أي حين لا يكون لها وجود إلا في الروح، فلا تدخل في عداد العالم الحسي، نعلم أنها لا تمثل في الروح إلا بوصفها نتاجات لنشاطه الذاتي، وهنا قد تقوم احتمالات عدة: فإما أن نشاط الروح تجلى في تكوين تصورات وحدوس داخلية، وإما أن يكون قد بقي عقيماً ومجدباً، وفي الحالة الأولى يمكن أن تكون تلك النتاجات قد اختفت أيضاً أو انحطت إلى تصورات ذاتية محضة، يستحيل علينا أن نعزو إلى مضمونها كينونة في ذاتها ولذاتها. وهكذا يظهر الجمال، على سبيل المثال، في كثير من الأحيان في التصور، لا بوصفه ضرورياً لذاته وفي ذاته، وإنما كمنبع عرضي لمحض متعة ذاتية. وكثيراً ما تكون حدوسنا وملاحظاتنا وإدراكاتنا الحسية الخارجية خداعة ومغلوطة أصلاً، فكم بالأحرى حال تصوراتنا الباطنية، وهي التي تنطوي أكبر قدر من الحيوية بحيث تقودنا لا محالة إلى الهوى.[٢٤٩]

كما نجد جان برتليمي في عمله الضخم عن (علم الجمال) يؤكد وجود لعديد من المشكلات في مجال (التقييم الجمالي). فمن ضمن المجالات التصنيفية في هذا الباب التي يشير إليها: الجماعة المبدعة، أثر البيئة، المدارس والأساليب والأنواع، الفردي الكلي، السريالية، التحليل النفسي للعمل الفني، اللاشعوران، قانون العمل، سبيل الإبداع، الفكرة النابتة ونموها، بحث في المذاهب، من بودلير إلى مالرو، حول الفن التجريدي، الشعر الخالص، الموسيقى اللفظية، سحر إيحائي، تكنيك الشعر، الجرس والمعنى، جمال غير نقي، تنوع الموسيقى، غموض التعبير الموسيقي، مناهج خارج المنهج، نواحي الغموض في الوجود الفني، الفن للفن، الفن الملتزم.[٢٥٠]

ولنأخذ بعض النماذج من برتليمي والتي يمكن أن تؤيد أطروحتنا في مجال صعوبات (التقييم الجمالي). فهو يشير إلى أن علم الجمال الاجتماعي، كما يفهمه الأستاذ لالو، يبين نواحي الضعف في مذهبي تين وماركس، وقد أثبت في دقة تامة أن الفن حقيقة قائمة بذاته، وأن الأحداث الفنية لا ترتبط بالأحداث السياسية والاقتصادية والاجتماعية إلا بشكل عابر، وأن الحياة السياسية والحياة الجمالية قوتان

---

[٢٤٩] هيجل: "المدخل إلى علم الجمال: فكرة الجمال"، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، بدون تاريخ، ص ١٢. وعن فلسفة هيجل الجمالية، أنظر: د. نجم عبد حيدر: "علم الجمال آفاقه وتطوره"، مرجع سابق، ص ٦٥ – ٧٣.

[٢٥٠] جان برتليمي: "بحث في علم الجمال"، ترجمة الدكتور أنور عبد العزيز، مراجعة الدكتور نظمي لوقا، دار نهضة مصر، القاهرة، ١٩٧٠، الفهرس، الصفحات: ج – ل.

متعارضتان. ومع أنهما تعملان عادة إيجابياً وسلبياً في طريقين مختلفين أصلاً، فإنها غالباً ما تتعارضان في تطورهما. ولا ينبغي أن تبحث القوانين الجوهرية للفن خارجه. ٢٥١

ويرى برتليمي استنادا إلى فوسيون أن هناك تناقضاً قديماً بين المادة والروح، وبين المادة والصورة التي يتلازم فيها التضارب بين الصورة والمعنى. إن كل من يريد فهم شيء من الصورة لابد وأن يتخلص أولاً من هذا التناقض (لماذا؟) لأن علم ما وراء الطبيعة مغاير للمسألة الجمالية، في حين إن علم الجمال يرد أن يكون علم مشاهدة وظواهرية بالمعنى الضيق لهذه الكلمة. ثم إن من الضروري بوجه خاص أن نعترف "لا بالكيفية التي تتجسم بها الصورة إن صح القول فحسب، بل كذلك بأن الصورة تكون دائماً تجسيداً في ذاته". ٢٥٢

ويشير برتليمي إلى (غموض العمل الفني) قائلاً: "مع ذلك فإن من المستحيل أن يصل الجهد الذي يشهد به العمل الفني نهايته، فالفن يبعث فينا شعوراً بحالة من الوجود تتعدى ما تضمنه الطبيعة، والأشياء التي يستخدمها تشترك فيه ولكن اشتراكها هذا رمزي وبحدود اشتراك الرمز في الطبيعة، هنا يظهر الغموض النسبي في الحالة الوجودية للعمل الفني، إذ أن هذا العمل موجود في نفس الوقت بدرجة أقل وأكثر من أشياء الطبيعة، أكثر بسبب السمو الذي يشوبه. ... لأنه بصفته عملاً فنياً يحتاج إلينا لكي يتم وجوده، وفوق وجوده حقيقة". ٢٥٣

مشكل التقييم الجمالي هو أن نسميه (بالدليل الجمالي) وهو يثبت بما لا يقبل الشك حاجة البشرية إلى منهج مستقيم يهتدي به العقل ويحتكم إليه لفض النزاع (أي الوحي).٢٥٤

---

[٢٥١] نفسه، ص ٤٥، ونحن نختلف مع عبارة برتليمي المتقدمة في أن القوانين الجوهرية للفن لا تبحث خارجه، لأننا نرى أن التقيم النهائي للقوانين الجوهرية للفن يكمن في الوحي.

[٢٥٢] برتليمي: نفسه، ص ١٧٣، وفي فكرة برتليمي المتقدم أعلاه هو يرد أن يبعد العلم الجمالي عن المسألة الدينية بشكل نهائي وهو ما نحاول التنبيه إلى خطأه هنا.

[٢٥٣] برتليمي: أيضاً، ص ٤١٧.

[٢٥٤] حول العلاقة بين الدين والفن، يرى محمد قطب أن الدين يلتقي في حقيقة النفس بالفن، إذ أن كلاهما ينطلق من عالم الضرورة، وكلاهما يمثل شوق كبير إلى عالم الكمال، ينظر: محمد قطب: "منهج الفن الإسلامي"، ط٦، دار الشروق، مصر، ١٤٠٣ هـ – ١٩٨٣ م، ص ٥.

المنهج الفلسفي أنموذجاً للمشكل النقدي:

موضوع (التطور الفكري) أو (التغيرية التفكيرية) عند الإنسان المفكر قد تقود بالضرورة إلى مناقشة موضوع الحقيقة، وهذه المشكلات تواجه المنهج الفلسفي، هل هي نسبية أم تتميز ب(الإطلاقية – التعميمية)؟ هل يؤدي بحث الحقيقة بقصد تصورها إلى الوصول إلى الحقيقة؟ وكثيراً ما يطرح الفلاسفة سؤال: هل الحقيقة موجودة؟ وكيف يمكن التعرف إلى الحقيقة (أو منهجية هذا التعرف) هل للحقيقة درجات؟ أم الحقيقة، أية حقيقة هي بدرجة واحدة؟ وما هي خطوات التوصل إلى الحقيقة؟ أسئلة كثيرة جداً تطرح حول موضوع الحقيقة وموضوعيتها. اعتقد أن الفلاسفة قد أنهكوا أنفسهم في بحثها، لكن علم الحكمة الإسلامية يشتغل على تقديم الإجابة النهائية على هذا السؤال. ٢٥٥

ونقول: انشغلت الفلسفة قديماً وحديثاً بموضوع البحث عن الحقيقة بسبب عدم وجود أساس ثابت تحتكم إليه ولذلك ضاعت جهود الفلاسفة قروناً طويلة في البحث عن الحقيقة والوصول إليها لأن أساس البحث غير مستقيم ولا يحتكم إلى منهج رصين، أما علم الحكمة الإسلامية فهو هنا يختلف عن (المنهج الفلسفي) لأنه يستند إلى الوحي.

الإشارة سابقاً حول موضوع (التطور الفكري) أو (التغيرية الفكرية) إذ يناقش فمناقشته كانت حول الفكرة موضوعة تقويم (الإنسان المفكر) وتصوره. الفكرة، أية فكرة، إذ يشار إليها فالإشارة قد يقصد بها الفكرة مع عدم استحالة أن تكون الإشارة إلى (إنسان الفكرة) مصدر الفكرة، على أساس أن الإنسان هو مصدر فكرته، وفكرته هي نتاجه، وهذا مما لا يشك في معطياته. لو انتقلنا إلى البناء الداخلي للفكرة لوجدناه بناء لا أحادياً يتميز بالتركيب. تقف عوامل عديدة وراء إنتاج الفكرة، خارجية مثل البيئة البايولوجية، أو تحكمها عوامل اقتصادية أو اجتماعية أو حتى (سيا-فوقية)، وغيرها، مع عوامل أخرى خارجية كثيرة، مع مؤثرات داخلية منتجة للفكرة تعود إما إلى ذات الفكرة (داخل الفكرة) كأن تكون فكرة قابلة لأن تتحدى فكرة مغايرة لها، مثلاً، أو يمكن رد العوامل الداخلية في إحدى جوانبها إلى (داخل الإنسان) مصدر الفكرة، بمعنى طبيعته النفسانية، تكوينه البايولوجي، وظائفه العضوية الفسيولوجية، درجات الوعي، وهكذا.

---

٢٥٥ حول سؤال ما هي الحقيقة، تابع:

Andrew Shanks, What is Truth?’ Towards a Theological Poetics (London: Routledge, 2011); Sekou Doumbia, L'Attitude positive: développment personnel (Paris: Editions Publibook, 2009), pp. 17-19; Wolfhart Pannenberg, Grundfragen systematischer Theologie: gesammelte Aufsätze, (Germany: Vandenhoeck & Ruprecht, 1979), Band 1, p. 215.

كل هذه العوامل تمزق البشرية في صراعات مصلحية ناتجة عن الاختلافات في المنهج، ولذلك كانت بعثة الأنبياء من أجل دعوة البشر إلى الاحتكام إلى منهج الوحي!

إذ عدنا إلى تقويم الفكرة موضوع غرض المناقشة هنا كلها، يمكن أن نلاحظ فيه أن تقويم الفكرة يتم من قبل إنسان الفكرة طبعاً، إذ هو مصدرها، وهو ما يجعله بالتالي يقومها، وقد يقوم مصدر الفكرة بتقويم فكرته، أو قد يضطلع بمهمة ذلك آخر، ولا يكون مصدر الفكرة. هذا من جهة المقوم، أما من ناحية التقويم الماهوي للفكرة فهو إما أن يكون من داخل الفكرة أو قد لا يتم من داخلها، إذ يتم تقويمها بموجب الأخير من داخلها.

نقول: هذا هو منهج الفلسفة إذ يجعل العقل هو الحكم، في حين دعا الأنبياء إلى منهج واحد هو منهج الوحي ومشكاة النور ومنهاج النبوة.

الدكتور محسن عبد الحميد يتحدث عن هذا مستخدماً لما أسميناه ب (العقل الإسلامي) مصطلحاً آخر هو (الفكر الإسلامي)، فيقول: "كل فكر بشري نتج عن فكر مستقل، ولم ينطلق من مفاهيم الإسلام الثابتة القاطعة في القرآن الكريم والسنة النبوية الصحيحة، لا يمكن وصفه بأنه فكر إسلامي، لأن قولنا "فكر إسلامي" يعني وصفنا إياه بصفة "الإسلامي"، وليس من المنطق السليم أن يحسب فكر ما على الإسلام وهو ليس بإسلامي، بل نصفه بأنه فكر عام، لم ينطق من الإسلام، وإنما انطلق من أديان وعقائد ومناهج أخرى، تقترب من الإسلام حيناً وتبتعد عنه حيناً آخر". [٢٥٦]

وهنا نؤكد:

التقويم النقدي للفكرة، أية فكرة، فلسفية (إسلامية أو غير إسلامية) أو حتى غير فلسفية، ينبغي أن يتم عن طريق فحصها، أولاً من خلالها هي ذاتها، أو تصورها ثم تقويمها استنادا إلى مذهب الصراط المستقيم.

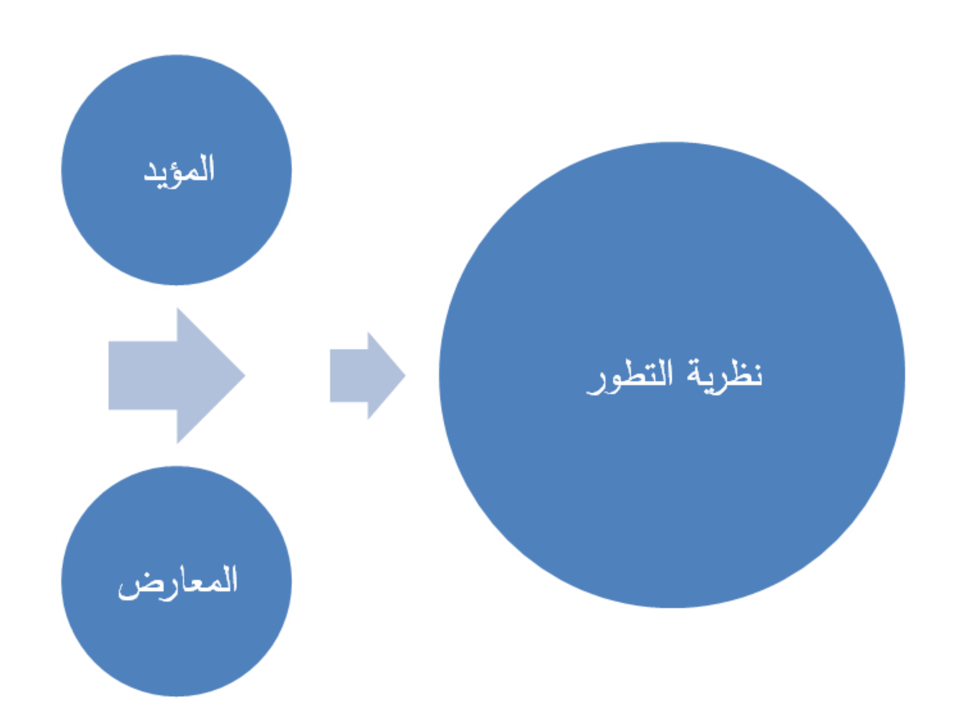
إذن مشكاة الوحي ومنهاج النبوة هو الحكم في مسألة اختلاف العقل ولهداية العقل، وهذا هو جوهر بعثة الأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم.

---

[٢٥٦] الدكتور محسن عبد الحميد: "الفكر الإسلامي: تقويمه وتجديده"، مرجع سابق، ص ٧.

النظرية الداروينية: مثال أول على مشكلات المنهج النقدي للفلسفة:

يمكن أن نستخدم هنا مثالاً توضيحياً فكرة التطور **Evolution**[٢٥٧] والتي أثيرت من قبل عدد من المفكرين حتى وصلت إلى ذروتها عند تشارلز داروين في عدد من كتبه: "نشوء الإنسان وارتقاؤه"، و"أصل الأنواع"، (والبحث الدارويني لا يزال إلى الآن محل أخذ ورد)، فكرة لا زالت إلى الآن موضوعة نقاشية بين مؤيد للنظرية أو معارض، في حين تتوسط النظرية بين المؤيد والمعارض، إذ يقف المؤيد موقف الموجب تجاهها، في حين يتخذ الاتجاه المعاكس الموقف السلبي منها، في حين إن النظرية تقف متعادلة بين الموقفين المؤيد والمعارض، بما يمكن أن يوضحه المخطط الآتي:



مخطط يمثل الموقف من نظرية التطور

قد يتخذ مقوم نظرية التطور موقفاً نقدياً على أساس خارج الفكرة كأن يحكم على نظرية التطور من خارجها، من خلال موقف المؤيد للنظرية، إذا اتخذ موقف اعتقده، فيقف موجباً من النظرية، أو حتى قد

[٢٥٧] أشرنا في حاشية سابقة إلى مصادر أساسية في نظرية التطور.



يحكم عليها من خارجها، كأن يكون مثلاً طالع ما يقوله المؤيد أو المعارض للنظرية، فتبنى موقفه الإيجابي من النظرية في حالة المؤيد لها، أو السلبي منها في حالة المعارض بدون فحص داخلي للنظرية، كأن يطالع الكتابات التي تعد أصول النظرية، سواء للمفكرين قبل داروين، أو حتى له نفسه، ليحكم على النظرية أخيراً من داخلها بالإيجابية والسلبية.

لكن هذا لا يعني أنني أتخذ موقف المؤيد للنظرية الداروينية في تطور الإنسان وارتقاؤه لأنني مؤمن إيماناً قطعياً بأن الله سبحانه خلق الإنسان لحكمة ولغاية، وليس كما ذهب داروين أن الإنسان قد تطور من سلسلة من الموجودات قبله.

لكن الحكم على الفكرة قد يقودنا بالضرورة إلى بحث أساس الحكم عليها، إذا كان المقوم النقدي لفكرة ما يحكم عليها بالإيجابية أو السلبية، فحكمه عليها على أي أساس يمكن أن يستند؟ ما نشير إليه أن أساس الحكم على الفكرة يمكن أن يستند إلى أساسين: ١) العقل العام ٢) العقل الديني.[٢٥٨]

أما العقل العام (العقل اللاديني) فحالته مباينة للعقل المفارق له (العقل الديني). العقل العام ليس عنده نص ديني تحديداً، حتى يحكم على فكرة ما عن طريق النص كونها إيجابية أو سلبية إذا وافقت النص في حالة الإيجابية، أو لا في الثانية، كما تقدم. وهذا ما يتسبب في حدوث تناقض أو حتى خلل في تقويم العقل العام للفكرة، فربما يحكم عليها بالإيجابية، لكن إذا فسرت دينياً من قبل العقل الديني، فهي إذن قد لا تتسم بسمة الإيجاب، وبالعكس، إذا أردنا أن نقدم تقويماً دينياً للعقل العام، فالتناقض في العقل العام يفسر هنا من وجهة نظر دينية، أو حتى قد يفسر من قبل العقل العام نفسه، على أنه تناقض من قبله في تصور الفكرة وتقويمها، من خلال عقل عام آخر، إذا تصورنا العقل العام هنا عبارة عن ذات مفردة مفكرة لا عقلاً عاماً. العقل الديني يحكم على الفكرة من خلال الرجوع إلى نصوص دينية تتعلق بالحالة المنظور إليها، إذ يمكن أن يتخذها أساساً للحكم على فكرة ما كونها تتسم بالإيجابية أو السلبية عن طريق اتفاق الفكرة مع الأصول الكلية أو حتى النصوص الجزيئية في النص الديني عند العقل الديني، وهذا ما يجعلها تتسم في نظره ب(الإيجابية) كونها لا تعارض النص الديني عنده، أو قد لا تتفق الفكرة مع نصه الديني فيحكم على الفكرة بالسلبية. أو في حالة ثالثة، فالعقل الديني قد يتجه بعاطفته تجاه الفكرة، على الرغم من معارضتها لنص ديني عنده، فيتجه إلى تطويع النص لصالح الفكرة، أو حتى في حالة أخيرة رابعة قد لا

---

[٢٥٨] يمكن ملاحظة مفهوم العقل الديني في كتابات الشيخ محمد الغزالي، مثلاً كتابه: "تراثنا الفكري في ميزان الشرع والعقل"، ط٥، دار الشروق، القاهرة، ١٤٢٤ هـ – ٢٠٠٣م، وكتابه: "ركائز الإيمان بين العقل والقلب"، ط٣، مكتبة وهبة، القاهرة، ١٤١٤ هـ – ١٩٩٤ م. أما العقل العام فيلاحظ في صياغاته كتاب: كرين برينتون: "تشكيل العقل الحديث"، ترجمة شوقي جلال، مراجعة صدقي حطاب، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب والكويت، أكتوبر ١٩٨٤، العدد (٨٢).

تكون الفكرة معارضة لنص ديني، لكن موافقتها له غير واضحة تماماً، فيتجه العقل الديني في مثل هذه الحالة إلى الـتأويل، أي حالة التوفيق بين كل من الفكرة والنص الديني. ٢٥٩

لو عدنا إلى نظرية التطور، فالحكم عليها إذن إما أن يتم من خلال العقل الديني أو العقل العام. العقل الديني من خلال المناقشة المتقدمة يحكم على النظرية من خلال النصوص الدينية الموجودة لديه. هذا مع الإشارة الضرورية كونه لا يزال يتمتع بالنزعة العقلانية، لسبب بسيط أنه لا يزال يعد عقلاً، في حين أن العقل العام يحكم على النظرية لا من خلال نص ديني بل عن طريق اتجاهه العقلاني فقط. مع ملاحظة أن الحكم هنا بالنسبة لكلا العقلين، الديني والعام، على النظرية هو حكم بالإيجابية أو السلبية عليها. لكن هل يمكن أن يقال أن كلا العقلين أو حتى أحدهما يحكم على النظرية من خارجها؟ سواء في حالة العقل الديني كونه يرجع إلى نصوصه الدينية أو نزعته الدينية متخذاً منها أساساً في تقديم النظرية، أو في الحالة الأخرى المضادة (العقل العام) إذ يرجع إلى النص الديني (نزعته العقلانية) ليقوم النظرية؟ نشير إلى أن المقصود في ضوء المناقشة المتقدمة أن التقويم الخارجي للفكرة هو حكم عليها لا من داخلها، بل بواسطة فكرة خارجية عنها أخرى، أما التقويم الداخلي للفكرة فهو فحص لماهوية الفكرة من داخلها، بقصد تقويمها، هذا إذا غض النظر عن أساس التقويم النص الديني في حالة العقل الديني أو النزعة العقلانية في حالة العقل العام. ٢٦٠

---

[٢٥٩] يلاحظ مثلاً موقف د. حسن حامد عطية: "من الوحي إلى دارون: قضية الخلق"، ط١، دار الخيال، بيروت، ١٩٩٩م الذي يحاول تكييف نظرية التطور مع النصوص الدينية، وكتاب السيد محمد ماضي أبو العزائم: "إنسان المؤمنين وإنسان الملحدين: رداً على نظرية دارون"، ط١، دار الكتاب الصوفي، مصر، ١٤١٤ هـ – ١٩٩٤ م، الذي يرى أن نظرية التطور تخالف النصوص الدينية مخالفة صريحة.

[٢٦٠] فكرة فحص النظام الداخلي للفكرة استفدتها شفاهاً من خلال محاضرة د. حسام الآلوسي على طلبة الماجستير في قسم الفكر الإسلامي، الجامعة الإسلامية ب – بغداد، أواخر عام ١٩٩٧ م، كان قد شرحها بخطوطها العريضة، وطورتها بما تقدم.

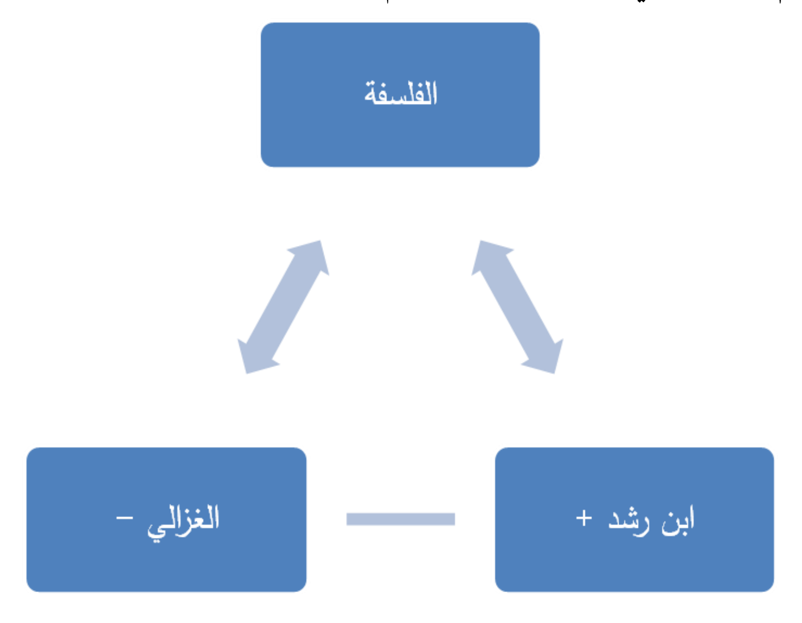


النقد بين الغزالي وابن رشد: مثال ثان على صعوبات المنهج النقدي للفلسفة:

إذا عدنا إلى الفلسفة في الحضارة الإسلامية متصورين أنها ذات الفكرة، محور المناقشة المتقدمة، لنطبق عليها قوانين (التقويم النقدي) للفكرة ذاتها، عن طريق عملين بارزين على رغم نظرتنا النقدية الخاصة لكل منهما، كانت الفلسفة الإسلامية من خلالهما قد تم تقويمها، الأول: "تهافت الفلسفة" للغزالي[٢٦١] والثاني "تهافت التهافت" لابن رشد.[٢٦٢]

لا ينكر مدى التأثير الذي تركه كلا العملين على حركة التطور الفلسفي في الحضارة الإسلامية، أو العقلانية الإسلامية (الفلسفية تخصيصاً) بحسب تسميتنا المستخدمة في نطاق الدراسة هنا.

إذا استخدمنا المصطلحات المستخدمة وفكرتها، في نقد (التقويم النقدي) واتجاهاته لنظرية التطور المتقدمة، متصورين أن ابن رشد يقف موقف المؤيد للفلسفة، في حين يتخذ الغزالي المضاد المعارض للفلسفة، في حين تقف الفلسفة موقف الوسط بين الاتجاهين كليهما المؤيد للفلسفة والرافض لها، إذن يمكن استخدام المخطط الآتي لتصور مواقف كل منهم:



مخطط موقف ابن رشد والغزالي من الفلسفة:

[٢٦١] الغزالي: "تهافت الفلاسفة"، تحقيق الدكتور سليمان دنيا، ط٣، دار المعارف، مصر، ١٩٥٧ م، سلسلة ذخائر العرب (١٥). يراجع عن الغزالي وكتابه: "تهافت الفلاسفة"

Majid Fakhry, A History of Islamic Philosophy (New York and London: Columbia University Press, 1970), p. 249.

[٢٦٢] ابن رشد: "تهافت التهافت"، الطبعة الثانية، دار المشرق، بيروت، ١٩٧٨، مع مقدمة بالفرنسية للطبعة.



من أجل التنظير لمفهوم نقدي جديد في الفلسفة الإسلامية سأبدأ من مفهوم الفلسفة الإسلامية في سبيل تفكيكه وإعادة بنائه من جديد في ضوء العلاقة بالنقد. يبدأ الكندي في تحديد مفهوم الفلسفة أو الحكمة بأن معرفة الحق تكون بمعرفة العلة، لأن الحق ضرورة موجود لأن الإنيات موجودة. ثم ينتقل إلى بيان حد الفلسفة ببيان أن أشرف وأعلى مراتب الفلسفة هو علم الحق الأول، وأشرف فيلسوف هو المحيط بهذا العلم الأشرف، لأن علم العلة أشرف من علم المعلول، لأننا نعلم كل واحد من المعلومات علماً تاماً، بعد الإحاطة بعلم علته، لأن كل علة قد تكون إما عنصراً، وإما صورة، وإما مادة، وإما فاعلة، وهو ما منه مبدأ الحركة، وإما متممه، وهو ما من أجله كان الشيء. وكل علوم الفلسفة منطو في هذا العلم الأول، لأنه الأولى بالشرف، والأول بالجنس، وأول بالترتيب من جهة الشيء الأيقن علمية، وأولى بالزمان، لأنه علة الزمان.٢٦٣

وفي ضوء مفاهيم الكندي المتقدمة يمكن أن نقول أن النقد في علم الحكمة الإسلامية يعتقد أن علم الحق الأول هو أشرف علوم الفلسفة، والنقد يستظل بهذا العلم من أجل طلب الحكمة وقياس الأشياء على أساسها، ولتحديد طبيعة المشكلات الفلسفية ونقدها. ويقوم النقد على أساس فحص العلة المذكورة فلا نقد بدون اكتشاف طبيعة المشكلة أو علتها، ولا نقد بدون قياس العلة على حكمة العلم الأول إيجاباً أو سلباً، نفياً وإثباتاً. ولذلك فلا نقد للعلم القطعي اليقيني بالعلة الأولى لأن هذا العلم يشكل الأساس النظري والمعرفي والقيمي والمفاهيمي للنقد الفلسفي، وإلا انقلب المضمون على ذاته، وهو خلف بالتأكيد.

يقول الكندي: "لأن في علم الأشياء بحقائقها علم الربوبية، وعلم الوحدانية، وعلم الفضيلة وجملة علم كل نافع والسبيل إليه، والبعد عن كل ضار والاحتراس منه، واقتناء هذه جميعاً هو الذي أتت به الرسل الصادقة عن الله عز وجل، جل ثناؤه... فإن الرسل الصادقة صلوات الله عليها إنما أتت بالإقرار بربوبية الله وحده، وبلزم الفضائل المرتضاة عنده، وترك الرذائل المضادة للفضائل في ذواتها، وإيثارها. فواجب إذن التمسك بهذه القنية النفيسة عندي ذوي الحق وأن نسعى في طلبها بغاية جهدنا...".٢٦٤

ولأن "الأول هو الذي ينبغي أن يعتقد فيه أنه هو الإله" يقول الفارابي، [فهو المرجع والفيصل الحكم، نقول نحن]، حين يتفاوت الناس، كما يشير الفارابي، ممن لهم فطرة سليمة ومشتركة أعدوا بها لقبول معقولات هي مشتركة لجميعهم يسعون بها نحو أمور وأفعال مشتركة. هم يتفاوتون ويختلفون فتصير لهم فطر تختلف من فرد لآخر، ومنهم من يقبل معقولات ليست مشتركة بل خاصة يسعى بها نحو جنس ما بما

٢٦٣ الكندي: "رسائل الكندي الفلسفية"، تحقيق وتقديم وتعليق الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريده، ط٢، مطبعة حسان، القاهرة، بدون تاريخ، ١ / ٢٦ – ٣١.

٢٦٤ نفسه، ١/ ٣٥.

لا يقبل الآخر مثلها. يكون الواحد معداً لقبول معقولات كثيرة تصلح لجميع ما في ذلك الجنس. وحين يختلفون ويتفاضلون في القوى التي يستنبطون بها الأمور التي شأنها في جنس ما أن تدرك بالاستنباط. إذ لا يمتنع أن يكون اثنان أعطيا معقولات واحدة بأعيانها تصلح لجنس ما ويكون أحدهما طبع على أن يستنبط بتلك المعقولات من ذلك الجنس أشياء أقل ويكون الآخر له قدرة بالطبع على أن يستنبط بتلك المعقولات من ذلك الجنس أشياء أقل ويكون الآخر له قدرة بالطبع على أن يستنبط جميع ما في ذلك الجنس. وكذلك قد يتساوى اثنان في القدرة على الاستنباط لأشياء بأعيانها إلا أن أحدهما أسرع استنباطاً والآخر أبطأ أو يكون أحدهما أسرع استنباطاً لأفضل ما في ذلك الجنس والآخر لأخس ما في ذلك الجنس وقد يكون أيضاً اثنان يتساويان في القدرة على الاستنباط وفي السرعة ويكون أحدهما مع ذلك له قدرة على أن يرشد غيره ويعلم ما قد استنبط، وبعضهم ليست له قدرة على الإرشاد والتعليم. وكذلك قد يتفاضلون في القدرة على الأفعال البدنية. [٢٦٥]

ينبغي على العقل النقدي الإسلامي أن يعلم أن الله سبحانه إنما خلق الخلق لعبادته، كما قال تعالى: { وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ (٥٦) } (الذاريات: ٥٦)، وأن الأصل هو التعبد بطاعة الله سبحانه وطاعة رسوله صلى الله عليه وآله وسلم، وطريق الوصول إلى ذلك هو قول المصطفى صلى الله عليه وآله وسلم: "إنه من يعش منكم بعدي فسيرى اختلافاً كثيراً، فعليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين من بعدي، تمسكوا بها وعضوا عليها بالنواجذ، وإياكم ومحدثات الأمور، فإن كل بدعة ضلالة".[٢٦٦] وفي الحديث الصحيح الذي يرويه مسلم وغيره أنه كان يقول في خطبته: "خير الكلام كلام الله، وخير الهدى هدى محمد، وشر الأمور محدثاتها، وكل بدعة ضلالة". [٢٦٧]

[٢٦٥] الفارابي: "كتاب السياسة المدنية الملقب بمبادئ الموجودات"، حققه وقدم له وعلق عليه د. فوزي متري نجار، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ١٩٦٤ م، ص ٢، ٧٥.

[٢٦٦] ينظر: أبو داود: "سنن أبي داود"، حديث رقم (٤٦٠٧)، ص٥٠٤، والترمذي (ت ٢٧٩ هـ): حققه وخرج أحاديثه وعلق عليه الدكتور بشار عواد معروف، ط١، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٩٦ م، ٤/ ٤٠٨، (١٦): باب ما جاء في الأخذ بالسنة واجتناب البدع، حديث رقم (٢٦٧٦)، وابن ماجه (ت ٢٧٣ هـ):"السنن"، حققه وضبط نصه، وخرج أحاديثه وعلق عليه شعيب الأرناؤوط، عادل مرشد، محمد كامل قره بللي، عبد اللطيف حرز الله، ط١، مؤسسة الرسالة،١٤٣٠ هـ – ٢٠٠٩ م، ١/٢٨، المقدمة حديث رقم (٤٢).

[٢٦٧] ينظر: مسلم بن الحجاج (ت ٢٦١ هـ): "المسند الصحيح المختصر من السنن بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم"، تحقيق نظر محمد الفاريابي، ط١، دار طيبة، الرياض، ١٤٢٧ هـ – ٢٠٠٦ م، ١/ ٣٨٥، كتاب الجمعة، حديث رقم (٨٦٧). والكلام المتقدم أعلاه نقلاً عن ابن تيمية(ت٧٢٨ هـ): "مجموعة الفتاوى"، اعتنى بها وخرّج أحاديثها عامر الجزار و أنور الباز، ط٣، دار الوفاء، المنصورة، ١٤٢٦ هـ – ٢٠٠٥ م، ١/ ٦.

لو عدنا إلى التقويم الداخلي أو الخارجي للفلسفة، الفكرة التي عرضت قبل، وفي ضوء التقويم النقدي للفلسفة للغزالي وابن رشد، فيتخذ موقفاً مؤيداً للفلسفة، أو حتى الغزالي فيقف الموقف الآخر المعارض لها. إذن التقويم المقوم المشار للفلسفة في ضوء الحالة المذكورة هو تقويم خارجي للفلسفة، لا داخلي لها. قد يحكم المقوم لها في ضوء حكم ابن رشد لها، إذا اتخذ موقف الموجب أو المؤيد، أو حكم الغزالي عليها، فيتخذ الموقف الثاني المعارض لها. إذن تقويمه للفلسفة في هذه الحالة هو من خارجٍ لا من داخل. المطلوب هو إعمال العقل النقدي بأن يعمل على فحص المسائل من داخلها وتقويمها على أساس فعالية النقد الموضوعي، بعد الاستمداد من الوحي.

لكن المناقشة المتقدمة حول التقويم الداخلي و الخارجي في ضوء الغزالي: "تهافت الفلسفة"، أو في ضوء ابن رشد: "تهافت التهافت"، تقودنا كما فعلت قبلاً حول التقويم الداخلي أو الخارجي للفكرة إلى مناقشة التقويم النقدي وهو ما ناقشناه قبلاً مستخدمين اصطلاحات (العقل الديني) و (العقل العام) لا نجد ضرورة لإعادة المناقشة المتقدمة وفكرتها هنا أو تكرارها حول عملهما وأساسه في تقويم الفلسفة، لا سيما وأن الفكرة هناك مشابهة للفكرة محور المناقشة منها.

لكن نشير إلى أن العقل الديني إذا حددناه عادين إياه هنا العقل الإسلامي إذ يقوّم فكرة، أي فكرة، فلسفية أو لا، فتقويمه لها ينبغي أن يتم في ضوء الضوابط الكلية أو الأصول العامة لوحي الإسلام، (القرآن والسنة)، فتقويم العقل المسلم إذن للفكرة مقيد بهما، فهو يقر الفكرة بمعنى يتبناها، إذا لم تعارض الأصول المشارة، أو يرفض إذا خالفت. ولنأخذ المثال الآتي في المنهج النقدي:

نقد نظرية المعرفة عند جون ديوي:

في مجال تحديدها الخاص بعلم الحكمة الإسلامية (فيما يخص المنهج):

يشترط ديوي بأن تتحرر النظرية المنطقية من الكائنات الغيبية والمفارقة و"الحدسية" [٢٦٨]، أقول هذا غير ممكن بالنسبة للنظرية المعرفية الخاصة بعلم الحكمة الإسلامية، التي تقوم نظريتها المعرفية أساساً على دمج المسلمات اليقينية الإيمانية، القائمة على الإيمان بالغيب: الله، الملائكة ، الرسل، اليوم الآخر، القدر الإلهي، مع الأخذ بنظر الاعتبار المستنبطات العقلية المستخلصة من طريق التجربة والإدراك الحسي للوقائع الجزئية المتغيرة والمتكررة من أجل تحديد القوانين الكلية من المتغيرات الجزئية، لا أريد أن أطيل مجادلتي الفلسفية مع ديوي في دعوته إلى أن تكون الدراسة لمناهج البحث ونتائجه من حيث هي حقائق موضوعية، وتمييزه بين طريقتين من التفكير الأولي التي يفكر بها الناس (فعلاً) والثانية الطريقة التي (يجب) عليهم التفكير بها على أساس التفرقة بين ما هو نفسي وما هو منطقي مؤلفاً من معايير جاءتنا من مصدر ما يبعد كل البعد ومستقل كل الاستقلال عن الخبرة [٢٦٩]. أقول لا أريد أن أطيل في مجال جدالي الفلسفي مع ديوي حول هذه النقطة، وأنا أقوم بعملية تحديد منهج علم الحكمة الإسلامية من خلال طرح أسئلة مثل: هل توجد حقائق موضوعية؟ ما هي الحقيقة؟ هل هي نسبية أم مطلقة؟ هل يتحرر الإنسان فعلاً من الإيديولوجيا؟ وغير ذلك، كل ما أريد أن أقول إنني سأحدد منهج علم الحكمة الإسلامية بأنه سوف يقوم بنوعين من التمييز المعرفي:

١ – النظر إلى حقائق الأشياء في ذاتها، من خلال فحصها داخلياً، بواسطة موناداتها أو ذرياتها المنطقية، وهذه هي الطريقة العامة والتي يسميها ديوي (الطريقة التي يفكر بها الناس فعلاً)، لأن علم الحكمة الإسلامية هو علم يشتغل أساساً على تقديم البديل الإسلامي الخالص عن الفلسفة.

٢ – دراسة الأشياء بواسطة المبادئ العامة الكلية أو المفاهيم الشاملة، المستخلصة من الوحي، وهذه التي يسميها ديوي (الطريقة التي يجب على الناس أن يفكروا بها) أنها ناتجة عن العلاقة الالتزامية المسؤولة للحكمة الإسلامية تجاه الإسلام، كونها (إسلامية) وهذا هو المكون الإضافي اللغوي للمركب الكلي الموسوم ب (علم الحكمة الإسلامية)، وهذه هي الطريقة الخارجية لمنهج نظرية المعرفة في علم الحكمة الإسلامية في دراسة الأشياء المعرفية أو الموضوعات الفلسفية والإنسانية والعلمية.

---

[٢٦٨] جون ديوي : " المنطق – نظرية البحث "، ترجمة وتصدير وتعليق د. زكي نجيب محمود، دار المعارف، مصر ، ١٩٦٠،ص ١٩٨ .

[٢٦٩] جون ديوي : " المنطق – نظرية البحث " ص ١٩٨ .

منهاج نقد الفلسفة في علم الحكمة الإسلامية: ملاحظات أولى

بعد أن حاولنا تحديد (ملامح المنهج) من خلال طرحه تساؤلاً والإجابة عليه، فيما يخص علم الحكمة الإسلامية من الناحية النظرية، نعود لطرح تساؤل جديد آخر يدور حول برنامج النقد الخاص بالفلسفة في علم الحكمة الإسلامية، في مجال التطبيق، بعد تحديد صيغة المسألة الفلسفية هنا، والتي تبدأ ب: كيف يشتغل علم الحكمة الإسلامية في نقد الفلسفة؟ هذا مع الأخذ بنظر الاعتبار أنه المنهاج النقدي للحكمة الإسلامية ليس منهاجاً نظرياً فحسب بل هو فعل أو ممارسة عملية.

قبل الإجابة على التساؤل موضوع البحث لابد من العودة إلى الفعل نفسه بشكل موجز، كمصطلح، لتحديد ماهيته، بعدها يصار إلى تحديد علاقة الحكمة الإسلامية بالمصطلح وكتطبيق لما تقدم.

جاء في معجم صليبا : " الفعل هو العمل، وفي اصطلاح الفلاسفة عدة معان:

١– الفعل بالمعنى العام يطلق على كون الشيء مؤثراً في غيره، ومثاله أفعال الطبيعة كتأثير النار في التسخين.

٢ – أو يطلق الفعل في علم الأخلاق على التأثير الصادر عن الموجود العاقل من جهة كونه متعلقاً بغرض، كفعل الشيء، فهو فعل إرادي" [٢٧٠].

إذا كان الفعل هو العمل، بحسب ما تقدم، ففعل الفلسفة هو عملها، أما كيف تفعل الحكمة الإسلامية؟ فهو تساؤل عن برنامج العمل ذاته – وأنا أتحدث هنا عن (فعل الحكمة الإسلامية) بالمعنيين المتقدمين، بالمعنى العام أولاً من جهة رغبتي أن تكون الحكمة الإسلامية فاعلة ومؤثرة في غيرها، سواء في الإنسان أو العلوم أو العالم، كما هو الحال في تأثير أفعال الطبيعة كتأثير النار في تسخين الماء، كما استخدم الفعل هنا بالمعنى الأخلاقي، أي أنني أعد الحكمة الإسلامية نتاجاً عقلانياً لفيلسوف مسلم، وهو موجود عاقل بطبيعة الحال، يتعلق فعله بغرض، هنا الفعل إرادي وقصدي، صادر بطريقة عقلانية متدينة هادفة واعية قاصدة مسؤولة، إذ يهدف الفعل إلى تقديم نظرية المعرفة الإسلامية، من خلال وجهة نظر عقلانية وإنسانية ومتدينة، وبالأدوات العقلانية النقدية ذاتها للفكر الإسلامي، إذ تشمل نظرية المعرفة المذكورة الأبعاد الكبرى: الإنسان والعالم على ضوء الإيمان بالله، بالإضافة إلى المفاهيم الملحقة بكل بعد منها .

ويتضمن منهاج الفعل النقدي الخاص بالحكمة الإسلامية المحددات الآتية:

١ – إعادة طرح التساؤل والإلحاح في تقديمه (ما الحكمة الإسلامية)؟، ومحاولة تقديم إجابات متنوعة عليه، تستند لا إلى المنجز العقلي وحده فحسب ، بل تحاول تقديم إجابات متنوعة عليه من خلال وجهات

[٢٧٠] الدكتور جميل صليبا : " المعجم الفلسفي "، ١٥٢/٢ _ ١٥٣.

نظر مختلفة، دينية، علمية، أخلاقية، إنسانية إلى التساؤل موضوع الطرح، والذي يعد نقطة انطلاقة أولية مهمة في تحديد الأطر الكلية لمنهاج الحكمة الإسلامية.

٢ - أرشفة تاريخ الفلسفة ككل إذ تقوم هذه الأرشفة أو تستند إلى المنهج الأرشيفي العمودي أو الأفقي[٢٧١]. المنهج العمودي في الأرشفة يقوم على تحقيب تاريخ الفلسفة إلى فترات تاريخية، وتقسيم هذا التاريخ على أساس عصور التطور التاريخي للفلسفة، من خلال العلامات الدالة الفارقة لكل حقبة تاريخية، ١ – الأسطورة: ماقبل الفلسفة، ٢ – فكر أثينا: الفلسفة اليونانية، ٣ – موسى بن ميمون : الفلسفة اليهودية، ٤ – القديس أوغسطين والقديس توما الأكويني: الفلسفة المسيحية، ٥ – الكندي ، الفارابي، ابن سينا ، ابن رشد: الفلسفة الإسلامية، ٦ – بيكون، ديكارت، سبينوزا، مالبرانش، ليبنتز، كانط، هيجل: الفلسفة الحديثة، ٧ – ماركس (الماركسية)، نيتشة (الرومانتيكية)، كيركجورد، سارتر، هيدجر، ياسبرز (الوجودية)، هوسرل (الظاهراتية)، مدرسة فرانكفورت وحلقة فينا الفلسفية (الوضعية المنطقية)، غارودي (حوار الحضارات)، صامويل هانتغتون (صراع الحضارات)، فوكوياما (نهاية التاريخ)، (مدارس فلسفة الحضارات)، وغيرها، هذا هو منهج الأرشفة العمودية. ولا أقول أن الأرشفة سوف تقتصر فقط على العلامات البارزة أعلاه فقط، وإنما هي العلامات (الدالة) للحقب التاريخية والتي تحدد روح الحقبة. أما الأرشفة الأفقية فيقوم منهجها على (النبش) في أعماق كل حقبة تاريخية فلسفية، والتوسع في دراستها من خلال التوغل في العمق الفلسفي للحقبة التاريخية ذاتها.

الأرشفة عمودياً وأفقيا لتاريخ الفلسفة تعالج قضايا أرشفية من قبيل فكرة كون التاريخ الفلسفي عبارة عن حلقة واحدة تطورية، أو هو امتداد لخط اتصال تطوري، وأنه لا يوجد، وهذه فصلة تميزية مهمة تدعم هذه الفكرة التطورية، أنه لا يوجد موضوع فلسفي قديم بل يوجد منهج فلسفي قديم[٢٧٢]، أقول الفارق الجوهري هو الدين، وأنه من الممكن إيجاد حل عقلاني لمشكلة فلسفية معاصرة من خلال العودة إلى (روح الوحي) في معالجة نص فلسفي يمثل موضوعاً فلسفياً ينتمي إلى حقبة تاريخية مذكورة آنفاً، (أي حقبة منها)، على ذلك يمكن الإجابة على (تساؤل العولمة) بالعودة إلى (روح الوحي) وهكذا الحال مع نقد نص فلسفي يونان!؛ ولأن الفكرة النسبية تتطور بالطريقة التصاعدية (الفكرة النسبية = الفكر الإنساني)

---

[٢٧١] لاحظ الفرق في امتداد المعرفة والعمودي عند الدكتور فؤاد زكريا: " التفكير العلمي "، وقد تقدم فيما سبق.

[٢٧٢] الكتور حسام الالوسي : "دراسات في الفكر الفلسفي الإسلامي "، ط٢، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ١٩٩٢م، المقدمة :منهج في التاريخ نظرية وتطبيق .

تاريخياً، إذ تتطور أو تتغير البناءات التاريخية الفكرية، من خلال التواصل الفكري للإنسان بالإنسان .. هذا ما يجعلني أؤكد ما تقدم: الوحي هو الأساس في المنهاج النقدي لعلم الحكمة الإسلامية.

هذا من ناحية الأرشفة العامة أو الخارجية للتاريخ الفلسفي ككل.

٣ – لا بد من الأرشفة، أسميها داخلية أو خاصة للفلسفة الإسلامية ذاتها. يرى فون كرونباوم المتخصص في مجال الفلسفة وعلم الكلام في الإسلام، أنه إلى الآن لا يمكن تقديم تصور كامل وعن الفلسفة الإسلامية كما يقول، فحتى هذه اللحظة لم تستكمل الفلسفة الإسلامية ظهورها الحقيقي وأبعادها الكلية، إذ ما يزال الكثير من المؤلفات المهمة والقيمة في الحقل موضوع الملاحظة مفقوداً، أو غير محقق أو منشور، هذا بالإضافة إلى عدم استكمال الدراسة للموجود المعلن في المجال نفسه[٢٧٣]. على أساس ذلك، أقول، لابد في مجال تقديم صورة أوضح وأقرب للمحتوى الحقيقي للفلسفة الإسلامية من أرشفة داخلية أو خاصة كاملة لها، من خلال إعادة استكشافها، بواسطة تحقيق ونشر التراث الفلسفي الإسلامي، بأكبر قدر ممكن، هذا بالإضافة إلى بدأ مشروع دراسي للفلسفة الإسلامية شخصياتها، مذاهبها، أفكارها من خلال الموجود الحالي، أو غير الموجود عن طريق التحقيق والنشر، من أجل وضع تاريخي عام وكلي لها وهذا هو جهد أكاديمي وعام.

١- لا بد من تقديم إعادة صياغة لنظرية المعرفة في الفلسفة الإسلامية، لتكون هذه المرة نظرة للمعرفة خاصة بعلم الحكمة الإسلامية، إذ تستند صياغة النظرية المشارة إلى فهم الأبعاد الكبرى (الإنسان، العالم) على ضوء الإيمان بالله، أو تقديم وجهة نظر معرفية جديدة، وتوسيع وجهات النظر المختلفة حولها، تقوم على أساس العلاقة الجدلية بين الأبعاد المذكورة، بدون فصل لأحد الأبعاد عن البعدين الآخرين، على أن يتم التحليل على أساس المبدأ الأول في نظرية المعرفة الخاصة بالحكمة الإسلامية (الله سبحانه).

٢- يتعين على الحكمة الإسلامية تبني قضايا الإنسان، والعمل على تحريره من هيمنة قوى الاستلاب والعبودية، ومن الفلسفة الطبيعية المادية الصرفة، بتحويله إلى إنسان فاعل، وتحريره أيضاً من هيمنة الإنسان الآخر عليه، عن طريق تجريده من كل أنواع التسلط الإيديولوجي، وهذا ما يفرض على الحكمة الإسلامية الحوار مع الفلسفات المعاصرة خصوصاً، الدينية، العلمية، حوار الحضارات، حوار الأديان، فلسفة الاقتصاد، العولمة، وغيرها من الفلسفات. من أجل تأسيس فلسفة إنسانية دينية، والإنسان هو الشغل الشاغل للفلسفات المعاصرة لذلك لا بد من التركيز على هذا الجانب أيضاً.

---

[٢٧٣] يلاحظ : د. عرفان عبد الحميد فتاح : "علم الكلام – الفلسفة والتصوف "، دراسة منشورة في موسوعة " حضارة العراق "، دار الحرية للطباعة ، بغداد، ١٩٨٥م، الجزء الثامن.

٣- الدعوة إلى العلم، والتبني للقضايا العلمية، و النقاش العلمي المفتوح مع فلسفات العلوم، وتأسيس نظرية علم خاصة بالحكمة الإسلامية، تلائم الروح العلمية ومتطلبات العلم في العصر الحالي، تستند إلى المنظومة المعرفية الكلية للوحي، وتناقش المبادئ والفروض والنظريات العلمية التجريبية الصرفة، وكذلك البحث في (الواقعية العلمية التجريبية)، على أساس الملاحظة العيانية للظواهر على أسس تجريبية.

من الوحي إلى النقد:

يعد الوحي (ممثلاً بكتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وآله وسلم) الأساس الذي يرتكز عليه المنهج النقدي لعلم الحكمة الإسلامية. فالممارسة النقدية الإسلامية تنطلق من جملة خصائص التصور الإسلامي التي تقوم بعملية تفسير شامل للوجود بما يقرب إلى العقل الإنساني الحقائق الكبرى، وطبيعة العلاقات والارتباطات بين هذه الحقائق: حقيقة الألوهية وحقيقة العبودية. وعلى أساس معرفة المسلم حقيقة مركز الإنسان في الوجود، وحدود علاقته بالخالق سبحانه. وقد قدم القرآن الكريم هذا التفسير الشامل، في الصورة الكاملة التي تقابل كل عناصر الكينونة الإنسانية، وتتعامل مع الحس والبديهة والفكر والبصيرة، ومع سائر عناصر الإدراك البشري، والكينونة البشرية بشكل عام، كما تتعامل مع الواقع المادي للإنسان في تناسق تام، بالضبط على شاكلة الفطرة التي خرجت من يد بارئها سبحانه. ٢٧٤

فالمنهج النقدي الإسلامي يستلهم من القرآن الكريم مباشرة، ويستحضر بقدر الإمكان الجو الذي تنزلت فيه الكلمات الإلهية للبشر، والملابسات الاعتقادية والسياسية والاجتماعية التي كانت البشرية تتيه فيها وقت أن جاءها الهدى. لقد جاء النص القرآني لينشئ المقررات الصحيحة التي يريد الله سبحانه أن تقوم عليها تصورات البشر، وأن تقوم عليها حياتهم، من أجل أن يقوم تصورهم الجديد نظيفاً من كل رواسب الجاهليات مستمداً من تعاليم الله سبحانه، وليس من ظنون البشر وأهوائهم. ليست إذاً هناك مقررات سابقة نحاكم إليها كتاب الله تعالى، إنما نحن نستمد مقرراتنا من هذا الكتاب ابتداء، ونقيم تصوراتنا ومقرراتنا على أساس مقررات الوحي. ٢٧٥

وهكذا راح المنهج النقدي الإسلامي ينظر إلى من فتن بالفلسفة الإغريقية – وبخاصة شروح فلسفة أرسطو – أو المعلم الأول كما كانوا يسمونه، وبالمباحث اللاهوتية الميتافيزيقية، وظنوا أن الفكر الإسلامي لا

[٢٧٤] سيد قطب: "خصائص التصور الإسلامي ومقوماته"، دار الشروق، مصر، بدون بيانات أخرى، ص ٥ – ٦.

[٢٧٥] نفسه، ص ١٥.

يستكمل مظاهر اكتماله إلا إذا ارتدى زي التفلسف والفلسفة، وكانت له فيه مؤلفات. فقد افتتن بعض المسلمين بالفلسفة الإغريقية، وحاولوا إنشاء علم الكلام على نسق المباحث اللاهوتية المبنية على منطق أرسطو. وبدلاً من صياغة التصور الإسلامي في قالب ذاتي مستقل، وفق طبيعته الكلية، التي تخاطب الكينونة البشرية جملة بكل مقوماتها وطاقاتها، ولا تخاطب الفكر البشري وحده خطاباً بارداً مصبوباً في قالب المنطق الذهني. بدلاً من هذا فإنهم استعاروا القالب الفلسفي ليصبوا فيه التصور الإسلامي، كما استعاروا بعض التصورات الفلسفية ذاتها، وحاولوا أن يوفقوا بينها وبين التصور الإسلامي فقد كادت كلها أن تكون مستعارة.[٢٧٦]

ونظر المنهج النقدي الإسلامي إلى أن هنالك جفوة بين منهج الفلسفة ومنهج العقيدة، وبين أسلوب الفلسفة وأسلوب العقيدة، وبين الحقائق الإسلامية وتلك المحاولات الصغيرة المضطربة التي تتضمنها الفلسفات والمباحث اللاهوتية البشرية. فقد بدت (الفلسفة الإسلامية) ناشزة وسطحية، فيما التصور الإسلامي خالصاً من كل شوائب. وهذا ما جعل الفلسفة الإسلامية ومعها مباحث الكلام غريبة كل الغرابة عن طبيعة التصور الإسلامي. [٢٧٧]

وتوصل المنهج النقدي الإسلامي إلى نتائج ثلاث غاية في الأهمية، وهي:

الأولى: أن أول ما وصل إلى العالم الإسلامي من مخلفات الفلسفة الإغريقية واللاهوت، مما كان له الأثر في توجيه الجدل بين الفرق المختلفة، لم يكن سوى شروح متأخرة للفلسفة الإغريقية، منقولة نقلاً مشوهاً مضطرباً في لغة سقيمة. مما ينشأ عنه اضطراب كثير في نقل هذه الشروح.

الثانية: أن علمية التوفيق بين شروح الفلسفة الإغريقية والتصور الإسلامي، كانت تنم عن سذاجة كبيرة، وجهل بطبيعة الفلسفة الإغريقية، وعناصرها الوثنية العميقة، وعدم استقامتها على نظام فكري واحد، وأساس منهج واحد. مما يخالف النظرة الإسلامية ومنابعها الأصيلة. فالفلسفة الإغريقية نشأت في وسط مشحون بالأساطير، واستمدت جذورها من هذه الوثنية، ومن هذه الأساطير، ولم تخل من العناصر الوثنية قط. فقد كان من العبث والسذاجة التوفيق بين هذه الفلسفة الوثنية وبين التصور الإسلامي القائم على أساس التوحيد المطلق والعميق، ولكن المشتغلين بالفلسفة والجدل من المسلمين، فهموا خطأ تحت

[٢٧٦] نفسه، ص ١١.
[٢٧٧] نفسه، ص ١١ – ١٢.

تأثير ما نقل إليهم من الشروح المتأخرة المتأثرة بالمسيحية أن الحكماء وهم فلاسفة الإغريق لا يمكن أن يحيدوا عن التوحيد. ومن ثم التزموا عملية توفيق متعسفة بين كلام الحكماء وبين العقيدة الإسلامية.

الثالثة: أن المشكلات الواقعية التي حدثت في العالم الإسلامي قد انحرفت بتأويلات النصوص القرآنية، وبالأفهام والمفهومات انحرافاً شديداً. فلما بدأت المباحث لتأييد وجهات النظر المختلفة، كانت تبحث عما يؤيدها من الفلسفات والمباحث اللاهوتية، بحثاً مغرضاً في الغالب، لم تعد تصلح أساساً للتفكير الإسلامي الخالص الذي ينبغي أن يتلقى مقوماته ومفهوماته من النص القرآني الثابت في جو نقي خالص مخلص من تلك الخلافات التاريخية. ومن ثم يحسن عزل ذلك التراث جملة، عن مفهومنا الأصيل للإسلام، ودراسته دراسة تاريخية بحتة، لبيان زوايا الانحراف فيه، وأسباب هذا الانحراف، وتجنب نظائره فيما نصوغه اليوم من مفهوم التصور الإسلامي، ومن أوضاع وأشكال ومقومات التصور الإسلامي. ٢٧٨

لذلك يتجه المنهج النقدي الإسلامي في علم الحكمة الإسلامية إلى تأكيد القول بأن القرآن الكريم " كتاب الدين كله، فهو عمدة الملة، وروح الوجود الإسلامي. منه تستمد العقيدة، وتؤخذ العبادة، وتلتمس الأخلاق، وتتوخى أصول التشريع والأحكام". ٢٧٩

ويذهب الحكماء المسلمون (على طريقة علم الحكمة الإسلامية) إلى تأكيد القول بأن الله تبارك وتعالى قد أنزل القرآن الكريم على عبده ورسوله محمد صلى الله عليه وآله وسلم: { وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ (٨٩) } [النحل : ٨٩]، من أجل أن يبين للناس بهذا الكتاب الذي اختلفوا فيه، وليحملهم على التفكير والتذكر والتلاوة والتعقل والتدبر والترتيل، وليخرج الناس من الظلمات إلى النور، وهو حبل الله المتين وصراطه المستقيم. ولذلك سعت الأمة المسلمة إلى استجلاء والإلمام بمعاني القرآن الكريم، وإدراك مقاصده، والوصول إلى درجة اليقين في فهمه ومعرفة تفسيره وتأويله. ٢٨٠

وذهب السيد محمد رشيد رضا الحسيني إلى أن التَّكَلُّمُ فِي تَفْسِيرِ الْقُرْآنِ لَيْسَ سهلاً، وَرُبَّمَا كَانَ مِنْ أَصْعَبِ الْأُمُورِ وَأَهَمِّهَا.. وَلِذَلِكَ لَا يَنْبَغِي أَنْ يَمْتَنِعَ النَّاسُ عَنْ طَلَبِهِ. وَوُجُوهُ الصُّعُوبَةِ كَثِيرَةٌ. أَهَمُّهَا: أَنَّ الْقُرْآنَ كَلَامٌ سَمَاوِيٌّ تَنَزَّلَ مِنْ حَضْرَةِ الرُّبُوبِيَّةِ الَّتِي لَا يَكْتَنِهُ كُنْهَهَا عَلَى قَلْبِ أَكْمَلِ الْأَنْبِيَاءِ. وَهُوَ يَشْتَمِلُ

[٢٧٨] خصائص التصور الإسلامي ومقوماته، ص ١٢ – ١٣.

[٢٧٩] د. يوسف القرضاوي: "كيف نتعامل مع القرآن العظيم؟"، ط٣، دار الشروق، القاهرة، ١٤٢١ هـ – ٢٠٠١ م، ص ٤٩.

[٢٨٠] د. طه جابر العلواني: " نحو منهجية معرفية قرآنية: محاولات في بيان قواعد المنهج التوحيدي للمعرفة"، ط١، دار الهادي، بيروت، مركز دراسات الدين، بغداد، ١٤٢٥ هـ – ٢٠٠٤ م، ص ٧ – ٨.

عَلَى مَعَارِفَ عَالِيَةٍ، وَمَطَالِبَ سَامِيَّةٍ، لَا يُشْرِفُ عَلَيْهَا إِلَّا أَصْحَابُ النُّفُوسِ الزَّاكِيَةِ، وَالْعُقُولِ الصَّافِيَةِ، وَإِنَّ الطَّالِبَ لَهُ يَجِدُ أَمَامَهُ مِنَ الْهَيْبَةِ وَالْجَلَالِ الْفَائِضَيْنِ مِنْ حَضْرَةِ الْكَمَالِ مَا يجعله مندهشاً كل الدهشة، وَيَكَادُ يَحُولُ دُونَ مَطْلُوبِهِ، وَلَكِنَّ اللهَ تَعَالَى خَفَّفَ عَلَيْنَا الْأَمْرَ بِأَنْ أَمَرَنَا بِالْفَهْمِ وَالتَّعَقُّلِ لِكَلَامِهِ؛ لِأَنَّهُ إِنَّمَا أَنْزَلَ الْكِتَابَ نُورًا وَهُدًى، مُبَيِّنًا لِلنَّاسِ شَرَائِعَهُ وَأَحْكَامَهُ، وَلَا يَكُونُ كَذَلِكَ إِلَّا إِذَا كَانُوا يَفْهَمُونَهُ. وَالتَّفْسِيرُ الَّذِي نَطْلُبُهُ هُوَ فَهْمُ الْكِتَابِ مِنْ حَيْثُ هُوَ دِينٌ يُرْشِدُ النَّاسَ إِلَى مَا فِيهِ سَعَادَتُهُمْ فِي حَيَاتِهِمُ الدُّنْيَا وَحَيَاتِهِمُ الْآخِرَةِ، فَإِنَّ هَذَا هُوَ الْمَقْصِدُ الْأَعْلَى مِنْهُ، وَمَا وَرَاءَ هَذَا مِنَ الْمَبَاحِثِ تَابِعٌ لَهُ وَأَدَاةٌ أَوْ وَسِيلَةٌ لِتَحْصِيلِهِ.[٢٨١]

وبين السيد رشيد رضا أن التَّفْسِيرُ لَهُ وُجُوهٌ شَتَّى:

(الأول) : النَّظَرُ فِي أَسَالِيبِ الْكِتَابِ وَمَعَانِيهِ وَمَا اشْتَمَلَ عَلَيْهِ مِنْ أَنْوَاعِ الْبَلَاغَةِ لِيُعْرَفَ بِهِ عُلُوُّ الْكَلَامِ وَامْتِيَازُهُ عَلَى غَيْرِهِ مِنَ الْقَوْلِ، سَلَكَ هَذَا الْمَسْلَكَ الزَّمَخْشَرِيُّ، وَقَدْ أَلَمَّ بِشَيْءٍ مِنَ الْمَقَاصِدِ الْأُخْرَى وتبعه آخرون.

(الثاني) : الْإِعْرَابُ: وَقَدِ اعْتَنَى به أَقْوَامٌ تَوَسَّعُوا فِي بَيَانِ وُجُوهِهِ وَمَا تَحْتَمِلُهُ الْأَلْفَاظُ مِنْهَا.

(الثالث) : تَتَبُّعُ الْقَصَصِ، وَقَدْ سَلَكَ هَذَا الْمَسْلَكَ أَقْوَامٌ زَادُوا فِي قَصَصِ الْقُرْآنِ و أَخَذُوا جَمِيعَ مَا سَمِعُوهُ عَنْهُمْ مِنْ غَيْرِ تَفْرِيقٍ بَيْنَ غَثٍّ وَسَمِينٍ، وَلَا تَنْقِيحٍ لِمَا يُخَالِفُ الشَّرْعَ وَلَا يُطَابِقُ الْعَقْلَ.

(الرابع) : غَرِيبُ الْقُرْآنِ.

(الخامس) : الْأَحْكَامُ الشَّرْعِيَّةُ مِنْ عِبَادَاتٍ وَمُعَامَلَاتٍ وَالِاسْتِنْبَاطُ مِنْهَا. وَقَدْ جَمَعَ بَعْضُهُمْ آيَاتِ الْأَحْكَامِ وَفَسَّرُوهَا وَحْدَهَا. وَمِنْ أَشْهَرِهِمْ أَبُو بَكْرِ بْنُ الْعَرَبِيِّ وَكُلُّ مَنْ يَغْلِبُ عَلَيْهِمُ الْفِقْهُ مِنَ الْمُفَسِّرِينَ، يُعْنَوْنَ بِتَفْسِيرِ آيَاتِ أَحْكَامِ الْعِبَادَاتِ وَالْمُعَامَلَاتِ أَكْثَرَ مِنْ عِنَايَتِهِمْ بِسَائِرِ الْآيَاتِ.

(السادس) : الْكَلَامُ فِي أُصُولِ الْعَقَائِدِ وَمُقَارَعَةِ الزَّائِغِينَ، وَمُحَاجَّةِ الْمُخْتَلِفِينَ. وَلِلْإِمَامِ الرَّازِيِّ الْعِنَايَةُ الْكُبْرَى بِهَذَا النَّوْعِ.

(السابع) : الْمَوَاعِظُ وَالرَّقَائِقُ، وَقَدْ مَزَجَهَا الَّذِينَ وَلِعُوا بِهَا بِحِكَايَاتِ الْمُتَصَوِّفَةِ وَالْعُبَّادِ، وَخَرَجُوا بِبَعْضِ ذَلِكَ عَنْ حُدُودِ الْفَضَائِلِ وَالْآدَابِ الَّتِي وَضَعَهَا الْقُرْآنُ.

[٢٨١] محمد رشيد رضا الحسيني (ت ١٣٥٤ هـ): "تفسير القرآن الحكيم (تفسير المنار)"، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، ١٩٩٠ م، ١/ ١٧.

(الثامن) : مَا يُسَمُّونَهُ بِالْإِشَارَةِ، وَقَدِ اشْتَبَهَ عَلَى النَّاسِ فِيهِ كَلَامُ الْبَاطِنِيَّةِ بِكَلَامِ الصُّوفِيَّةِ. وَمِنْ ذَلِكَ التَّفْسِيرُ الَّذِي يَنْسُبُونَهُ لِلشَّيْخِ الْأَكْبَرِ مُحْيِي الدِّينِ بْنِ عَرَبِيٍّ. وَإِنَّمَا هُوَ لِلْقَاشَانِيِّ الْبَاطِنِيِّ الشَّهِيرِ.[٢٨٢]

وهنا يحدد السيد رشيد رضا منهج (التفسير الاجتماعي للقرآن الكريم) عنده بالقول:

" وَقَدْ عَرَفْتُ أَنَّ الْإِكْثَارَ فِي مَقْصِدٍ خَاصٍّ مِنْ هَذِهِ الْمَقَاصِدِ يَخْرُجُ بِالْكَثِيرِينَ عَنِ الْمَقْصُودِ مِنَ الْكِتَابِ الْإِلَهِيِّ، وَيَذْهَبُ بِهِمْ فِي مَذَاهِبَ تُنْسِيهِمْ مَعْنَاهُ الْحَقِيقِيَّ؛ لِهَذَا كَانَ الَّذِي نُعْنَى بِهِ مِنَ التَّفْسِيرِ هُوَ مَا سَبَقَ ذِكْرُهُ، أَيْ مِنْ فَهْمِ الْكِتَابِ مِنْ حَيْثُ هُوَ دِينٌ، وَهِدَايَةٌ مِنَ اللهِ لِلْعَالَمِينَ، جَامِعَةٌ بَيْنَ بَيَانِ مَا يَصْلُحُ بِهِ أَمْرُ النَّاسِ فِي هَذِهِ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا، وَمَا يَكُونُونَ بِهِ سُعَدَاءَ فِي الْآخِرَةِ وَيَتْبَعُهُ بِلَا رَيْبٍ: بَيَانُ وُجُوهِ الْبَلَاغَةِ بِقَدْرِ مَا يَحْتَمِلُهُ الْمَعْنَى وَتَحْقِيقُ الْإِعْرَابِ عَلَى الْوَجْهِ الَّذِي يَلِيقُ بِفَصَاحَةِ الْقُرْآنِ وَبَلَاغَتِهِ أَيْ عِنْدَ الْحَاجَةِ إِلَى ذَلِكَ كَالْمَسَائِلِ الَّتِي عَدُّوهَا مُشْكِلَةً، وَرُبَّمَا نُشِيرُ أَحْيَانًا إِلَى الْإِعْرَابِ مِنْ غَيْرِ تَصْرِيحٍ بِعِبَارَاتِ النَّحْوِ الِاصْطِلَاحِيَّةِ، كَمَا نَفْعَلُ ذَلِكَ فِي بَعْضِ نُكَتِ الْبَلَاغَةِ أَوْ قَوَاعِدِ الْأُصُولِ، حَتَّى لَا تَكُونَ الِاصْطِلَاحَاتُ شَاغِلًا لِلْقَارِئِ عَنِ الْمَعَانِي، صَارِفَةً لَهُ عَنِ الْعِبْرَةِ".[٢٨٣]

وينتقد السيد رشيد رضا بعض الاتجاهات المعاصرة في موقفها من تفسير القرآن الكريم، بعرض قولهم إذ يقولون أنه لَا حَاجَةَ إِلَى التَّفْسِيرِ وَالنَّظَرِ فِي الْقُرْآنِ؛ لِأَنَّ الْأَئِمَّةَ السَّابِقِينَ نَظَرُوا فِي الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ وَاسْتَنْبَطُوا الْأَحْكَامَ مِنْهُمَا، فَمَا عَلَيْنَا إِلَّا أَنْ نَنْظُرَ فِي كُتُبِهِمْ وَنَسْتَغْنِيَ بِهِمْ ، ثم يرد عليهم بقوله أنه لو صَحَّ هَذَا الزَّعْمُ لَكَانَ من العبث طَلَبُ التَّفْسِيرِ ، ولكان بطلبه يَضِيعُ الْوَقْتُ سُدًى وَهُوَ - عَلَى مَا فِيهِ مِنْ تَعْظِيمِ شَأْنِ الْفِقْهِ - مُخَالِفٌ لِإِجْمَاعِ الْأُمَّةِ مِنَ النَّبِيِّ - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - إِلَى آخِرِ وَاحِدٍ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ، ويقول لا أَدْرِي كَيْفَ يَخْطُرُ هَذَا عَلَى بَالِ مُسْلِمٍ؟ الْأَحْكَامُ الْعَمَلِيَّةُ الَّتِي جَرَى الِاصْطِلَاحُ عَلَى تَسْمِيَتِهَا فِقْهًا هِيَ أَقَلُّ مَا جَاءَ فِي الْقُرْآنِ، وَإِنَّ فِيهِ مِنَ التَّهْذِيبِ وَدَعْوَةِ الْأَرْوَاحِ إِلَى مَا فِيهِ سَعَادَتُهَا وَرَفْعُهَا مِنْ حَضِيضِ الْجَهَالَةِ إِلَى أَوْجِ الْمَعْرِفَةِ وإرشادها إلى طريق الحياة الاجتماعية ما لا يستغني عنه من يؤمن بالله واليوم الآخر، وما هو أجدر بالدخول في الفقه الحقيقي. [٢٨٤]

[٢٨٢] تفسير المنار، ١/ ١٧ ــ ١٨.
[٢٨٣] تفسير المنار، ١ / ١٨.
[٢٨٤] تفسير المنار، ١ / ١٨ – ١٩.



ولا بد للناقد الحكيم الإسلامي أن يشتغل على استيعاب أو فهم أو دراسة العلوم القرآنية من أجل أن يتكون ممارسته النقدية محكمة وعمله النقدي متقناً. ومن هذه العلوم القرآنية بحسب ما ذكره الإمام السيوطي، ما يأتي:

النَّوْعُ الْأَوَّلُ وَالثَّانِي: الْمَكِّيُّ وَالْمَدَنِيُّ.الثالث وَالرَّابِعُ: الْحَضَرِيُّ وَالسَّفَرِيُّ. الْخَامِسُ وَالسَّادِسُ: النَّهَارِيُّ وَاللَّيْلِيُّ. السَّابِعُ وَالثَّامِنُ: الصَّيْفِيُّ وَالشِّتَائِيُّ. التَّاسِعُ وَالْعَاشِرُ: الْفِرَاشِيُّ وَالنَّوْمِيُّ. الْحَادِيَ عَشَرَ: أَسْبَابُ النُّزُولِ. الثَّانِيَ عَشَرَ: أَوَّلُ مَا نَزَلَ. الثَّالِثَ عَشَرَ: آخِرُ مَا نَزَلَ. الرَّابِعَ عَشَرَ: مَا عُرِفَ وَقْتُ نُزُولِهِ. الْخَامِسَ عَشَرَ: مَا أُنْزِلَ فِيهِ وَلَمْ يَنْزِلْ عَلَى أَحَدٍ مِنَ الْأَنْبِيَاءِ. السَّادِسَ عَشَرَ: مَا أُنْزِلَ مِنْهُ عَلَى الْأَنْبِيَاءِ. السَّابِعَ عَشَرَ: مَا تَكَرَّرَ نُزُولُهُ.الثَّامِنَ عَشَرَ: مَا نَزَلَ مُفَرَّقًا. التَّاسِعَ عَشَرَ: مَا نَزَلَ جَمْعًا. الْعِشْرُونَ: كَيْفِيَّةُ إنزاله. وهذه كلها متعلقة بالنزول. الْحَادِي وَالْعِشْرُونَ: الْمُتَوَاتِرُ. الثَّانِي وَالْعِشْرُونَ. الْآحَادُ. الثَّالِثُ وَالْعِشْرُونَ: الشَّاذُّ. الرَّابِعُ وَالْعِشْرُونَ: قِرَاءَاتُ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عليه وسلم صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ. الْخَامِسُ وَالسَّادِسُ وَالْعِشْرُونَ: الرُّوَاةُ وَالْحُفَّاظُ. السَّابِعُ وَالْعِشْرُونَ: كَيْفِيَّةُ التَّحَمُّلِ. الثَّامِنُ وَالْعِشْرُونَ: الْعَالِي وَالنَّازِلُ. التَّاسِعُ وَالْعِشْرُونَ: الْمُسَلْسَلُ وهذه متعلقة بالسند.الثَّلَاثُونَ: الِابْتِدَاءُ. الْحَادِي وَالثَّلَاثُونَ: الْوَقْفُ. الثَّانِي وَالثَّلَاثُونَ: الْإِمَالَةُ. الثَّالِثُ وَالثَّلَاثُونَ: الْمَدُّ. الرَّابِعُ وَالثَّلَاثُونَ: تَخْفِيفُ الْهَمْزَةِ. الْخَامِسُ وَالثَّلَاثُونَ: الْإِدْغَامُ. السَّادِسُ وَالثَّلَاثُونَ: الْإِخْفَاءُ. السَّابِعُ وَالثَّلَاثُونَ: الْإِقْلَابُ. الثَّامِنُ وَالثَّلَاثُونَ: مَخَارِجُ الْحُرُوفِ وهذه متعلقة بالأداء. التَّاسِعُ وَالثَّلَاثُونَ: الْغَرِيبُ. الْأَرْبَعُونَ: الْمُعَرَّبُ. الْحَادِي وَالْأَرْبَعُونَ: الْمَجَازُ. الثَّانِي وَالْأَرْبَعُونَ: الْمُشْتَرَكُ. الثَّالِثُ وَالْأَرْبَعُونَ: الْمُتَرَادِفُ. الرَّابِعُ وَالْخَامِسُ: وَالْأَرْبَعُونَ الْمُحْكَمُ وَالْمُتَشَابِهُ. السَّادِسُ وَالْأَرْبَعُونَ: الْمُشْكِلُ. السَّابِعُ وَالثَّامِنُ وَالْأَرْبَعُونَ: الْمُجْمَلُ وَالْمُبَيَّنُ. التَّاسِعُ وَالْأَرْبَعُونَ: الِاسْتِعَارَةُ. الخمسون: التشبيه. الحادي والثاني وَالْخَمْسُونَ: الْكِنَايَةُ وَالتَّعْرِيضُ. الثَّالِثُ وَالْخَمْسُونَ: الْعَامُّ الْبَاقِي عَلَى عُمُومِهِ. الرَّابِعُ وَالْخَمْسُونَ: الْعَامُّ الْمَخْصُوصُ.الْخَامِسُ وَالْخَمْسُونَ: الْعَامُّ الَّذِي أُرِيدَ بِهِ الْخُصُوصُ.السَّادِسُ وَالْخَمْسُونَ: مَا خَصَّ فِيهِ الْكِتَابُ السُّنَّةَ. السَّابِعُ وَالْخَمْسُونَ: مَا خَصَّتْ فِيهِ السُّنَّةُ الكتاب. الثامن والخمسون: المؤول. التَّاسِعُ وَالْخَمْسُونَ: الْمَفْهُومُ. السِّتُّونَ وَالْحَادِيُ وَالسِّتُّونَ: الْمُطْلَقُ وَالْمُقَيَّدُ. الثَّانِي وَالثَّالِثُ وَالسِّتُّونَ: النَّاسِخُ وَالْمَنْسُوخُ. الرَّابِعُ وَالسِّتُّونَ: مَا عَمِلَ بِهِ وَاحِدٌ ثُمَّ نُسِخَ. الْخَامِسُ وَالسِّتُّونَ: مَا كَانَ وَاجِبًا عَلَى وَاحِدٍ. السَّادِسُ وَالسَّابِعُ وَالثَّامِنُ وَالسِّتُّونَ: الْإِيجَازُ وَالْإِطْنَابُ وَالْمُسَاوَاةُ. التَّاسِعُ وَالسِّتُّونَ: الْأَشْبَاهُ. السَّبْعُونَ وَالْحَادِيُ وَالسَّبْعُونَ: الْفَصْلُ وَالْوَصْلُ. الثَّانِي وَالسَّبْعُونَ: الْقَصْرُ. الثَّالِثُ وَالسَّبْعُونَ: الِاحْتِبَاكُ. الرَّابِعُ وَالسَّبْعُونَ: الْقَوْلُ بِالْمُوجِبِ. الْخَامِسُ وَالسَّادِسُ والسابع وَالسَّبْعُونَ: الْمُطَابَقَةُ وَالْمُنَاسَبَةُ وَالْمُجَانَسَةُ. الثَّامِنُ وَالتَّاسِعُ وَالسَّبْعُونَ: التَّوْرِيَةُ وَالِاسْتِخْدَامُ. الثَّمَانُونَ: اللَّفُّ وَالنَّشْرُ. الْحَادِي وَالثَّمَانُونَ: الِالْتِفَاتُ. الثَّانِي وَالثَّمَانُونَ: الْفَوَاصِلُ وَالْغَايَاتُ. الثَّالِثُ وَالرَّابِعُ

وَالْخَامِسُ وَالثَّمَانُونَ: أَفْضَلُ الْقُرْآنِ وَفَاضِلُهُ وَمَفْضُولُهُ. السَّادِسُ وَالثَّمَانُونَ: مُفْرَدَاتُ الْقُرْآنِ. السَّابِعُ وَالثَّمَانُونَ: الْأَمْثَالُ. الثَّامِنُ وَالتَّاسِعُ وَالثَّمَانُونَ: آدَابُ الْقَارِئِ وَالْمُقْرِئِ. التِّسْعُونَ: آدَابُ الْمُفَسِّرِ. الْحَادِي وَالتِّسْعُونَ: مَنْ يُقْبَلُ تَفْسِيرُهُ وَمَنْ يُرَدُّ. الثَّانِي وَالتِّسْعُونَ: غَرَائِبُ التَّفْسِيرِ. الثَّالِثُ وَالتِّسْعُونَ: مَعْرِفَةُ الْمُفَسِّرِينَ. الرَّابِعُ وَالتِّسْعُونَ: كِتَابَةُ الْقُرْآنِ. الْخَامِسُ وَالتِّسْعُونَ: تَسْمِيَةُ السُّوَرِ. السَّادِسُ وَالتِّسْعُونَ: تَرْتِيبُ الْآيِ وَالسُّوَرِ. السَّابِعُ وَالثَّامِنُ وَالتَّاسِعُ وَالتِّسْعُونَ: الْأَسْمَاءُ وَالْكُنَى وَالْأَلْقَابُ. الْمِائَةُ: الْمُبْهَمَاتُ.الْأَوَّلُ بَعْدَ الْمِائَةِ: أَسْمَاءُ مَنْ نَزَلَ فِيهِمُ الْقُرْآنُ. الثَّانِي بَعْدَ الْمِائَةِ: التَّارِيخُ.[٢٨٥]

كما إن السنة النبوية تعد المصدر الثاني للمنهج النقدي في علم الحكمة الإسلامية. فأهمية السنة في الدين بالغة الأهمية، فكل ما قاله النبي صلى الله عليه وآله وسلم أو عمل هو معيار للمسلمين ومقياس لعملهم، إذ يلزم على المسلمين تطبيق السنة النبوية في كافة ميادين الحياة. [٢٨٦]

ولا يعرف نبي غير محمد صلى الله علية وسلم أحيطت سيرته وسنته باعتناء كبير، ودونت بأدق التدوين، وأحصيت إحصاء دقيقاً، وقد هيأ الله عز وجل لحفظ السنة عوامل كثيرة، داخلة في أقدار الله تعالى التي أوجدها لحفظ ذكره وحفظ بيان الذكر. ذلك أن المسألة معقولة ومرتبطة، ووجه تعليقها أن القرآن الكريم مرتبط بشخص النبي صلى الله عليه وسلم من جهة تلقيه عن الله تعالى وإبلاغه للأمة كما تلقاه، لفظا ومعنى، وجهة تفويض الله تعالى له أن يبين للناس مراده منه.من هاتين الجهتين، نشأت علاقة ارتباط بين القرآن الكريم والسنة النبوية، أشبه بعلاقة القرابة التي لا يمكن فصلها أو فصمها، فمن حاول الاستدلال بالقرآن بمعزل عن السنة، أو الاستدلال بالسنة بغير القرآن الكريم، كمن حاول التفريق بين أغصان الشجرة وأصلها، وبين القريب وقريبه، وكلُّ محاولة للاستغناء بأحدهما عن الآخر، فإنما هو خروج عن النهج المستقيم، ذلك أن السنة صنو القرآن وقرينته في الاستدلال والاحتجاج.[٢٨٧]

وإذا كان المنهج النقدي الإسلامي يعتمد على السنة النبوية بوصفها المصدر الإسلامي فينبغي على النقاد الحكماء المسلمين أن يبحثوا في علوم الحديث النبوي، ومن هذه العلوم كما يعددها الحافظ ابن كثير:

---

[٢٨٥] عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي (المتوفى: ٩١١هـ): "الإتقان في علوم القرآن، المحقق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط الهيئة المصرية العامة للكتاب، الطبعة: ١٣٩٤هـ/ ١٩٧٤ م، ١ / ٢٠ – ٢٣.

[٢٨٦] وحيد الدين خان: "عليكم بسنتي"، ط١، القاهرة، ١٤١٣ هـ – ١٩٩٢ م، ص ٣ – ٤.

[٢٨٧] الحسين بن محمد آيت سعيد: "السنة النبوية وحي من الله محفوظة كالقرآن الكريم"، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف بالمدينة المنورة، بدون تاريخ، ص ٤٣.



صحيح، حسن، ضعيف، مسند، متصل، مرفوع، موقوف، مقطوع، مرسل، منقطع، معضل، مدلَّس، شاذ، منكر، ماله شاهد، زيادة الثقة، الأفراد، المعلَّل، المضطرب، المدْرَج، الموضوع، المقلوب، معرفة من تقبل روايته، معرفة كيفية سماع الحديث وإسماعه، وأنواع التحمل من إجازة وغيرها، معرفة كتابة الحديث وضبطه، كيفية رواية الحديث وشرط أدائه، آداب المحدث، آداب الطالب، معرفة العالي والنازل، المشهور، الغريب، العزيز، غريب الحديث ولغته، المسلسل، ناسخ الحديث ومنسوخه، المصحَّف إسناداً ومتناً، مختلف الحديث، المزيد في الأسانيد، المرسل. نوع آخر من ذلك، من نسب إلى غير أبيه، الأنساب التي يختلف ظاهرها وباطنها، معرفة المبهمات، تواريخ الوفيات، معرفة الثقات والضعفاء، من خلط في آخر عمره، الطبقات، معرفة الموالي من العلماء والرواة، معرفة بلدانهم وأوطانهم. معرفة الصحابة، معرفة التابعين، معرفة أكابر الرواة عن الأصاغر، المدبج ورواية الأقران، معرفة الإخوة والأخوات، رواية الآباء عن الأبناء، عكسه، من روي عنه اثنان متقدم ومتأخر، من لم يرو عنه إلا واحد، من له أسماء ونعوت متعددة، المفردات من الأسماء، معرفة الأسماء والكنى، من عرف باسمه دون كنيته، معرفة الألقاب، المؤتلف والمختلف، المتفق والمفترق، نوع مركب من اللذين قبله [٢٨٨]

[٢٨٨] أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري ثم الدمشقي (المتوفى: ٧٧٤هـ): "اختصار علوم الحديث"، أحمد محمد شاكر، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، بدون تاريخ، ص ٢٠.

المبحث الرابع
من رسائل النور
إلى علم الحكمة الإسلامية
مقاربة تجديدية

الأستاذ النورسي أحد أبرز علماء الأمة المسلمة في العصر الحديث، ومفسّر الإعجاز المعنوي للقرآن الكريم، وصاحب رسائل النور، التي أصبحت خلاصة الشعلة الإيمانية التي تصدّت للجاهلية والتحريف. ويأتي بحثنا هذا بوصفه مساهمة في دراسة فكر الأستاذ النورسي من ناحية، ومشروعاً لتوظيف رسائل النور من أجل الاستفادة من كنوزها الإيمانية والنورانية والمعنوية في سبيل تعميق (علم الحكمة الإسلامية) هذا العلم الذي أشرق سنا ضوئه بصدور كتابنا: "العروة الوثقى: مدخل إلى علم الحكمة الإسلامية". وقد تضمن بحثنا هذا مبحثين:

أولاً: في القرابة الفكرية بين رسائل النور وعلم الحكمة الإسلامية. تضمن هذا المبحث تعريفاً موجزاً بعلم الحكمة الإسلامية، وحديثاً عن مشروع النورسي من خلال عدد من الدارسين لرسائل النور، من أجل بيان وإثبات القرابة الفكرية بين المشروعين.

ثانياً: من رسائل النور إلى الحكمة الإسلامية: تواصل وتجديد. اشتمل هذا المبحث على الانتقال الفوري إلى رسائل النور ذاتها ممثلة بنماذج معينة منها، في طليعتها: سيرة ذاتية، والمكتوبات، وصيقل الإسلام، من أجل تحديد المعالم الرئيسية لنقاط التلاقي بين مشروعي التجديد: رسائل النور وعلم الحكمة الإسلامية. ونسأل الله سبحانه أن يكتب هذا العلم في ميزان حسناتنا، ويجعله خالصاً لوجهه الكريم.

أولاً: في القرابة الفكرية بين رسائل النور وعلم الحكمة الإسلامية / خلاصة في علم الحكمة الإسلامية:

علم الحكمة الإسلامية هو العلم الذي أشرق على العالم كفجر جديد، وعلى العقل الإنساني بوصفه مرشداً للصراط المستقيم بعد أن أريد لهذا العقل أن يغرق في ظلمات الجهل، وأن ينحط من جديد إلى

ضلالات الجاهلية. هذا العلم الذي يدعو إلى عبودية الله سبحانه، وتوحيده، وترك عبادة ما سواه من شق الأرباب. يدعو هذا العلم إلى الإيمان بالله سبحانه والكفر بالطاغوت (الشيطان المريد) ومن هو في حزبه.

ويهتدي هذا العلم بالفرقان (القرآن العظيم) وبسنة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، فيدعو إلى الإيمان بالأنبياء واتباعهم صلوات الله وسلامه عليهم، وفي طليعتهم رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، ويؤكد هذا العلم أن هذا هو الصراط المستقيم، وهو الذي يهدي الإنسان إلى الحق والخير والعدل والقيم والجمال في هذه الحياة الدنيا، وينجيه في الآخرة.

كما يهدف هذا العلم أن يكون بديلاً إسلامياً خالصاً عن الفلسفة التي أنتجها العقل الإنساني غير المهتدي بكتاب الله سبحانه ولا بسنة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم (منذ العصور القديمة، مروراً باليونان والفلسفات الوسيطة والحديثة والمعاصرة إلى اليوم)، وأن يلتحق بجملة العلوم الإسلامية الأخرى من التفسير والحديث والفقه والأصول واللغة والتاريخ وغيرها. وأن يقيم الحجة على العقل الإنساني الذي يعد الفلسفة القائد للعقل الإنساني، فهذا العلم يجعل القرآن وسنة النبي صلى الله عليه وآله وسلم القائد والموجه للعقل الإنساني.[٢٨٩]

علم الحكمة الإسلامية ما قال الله سبحانه، وقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم. وما جاء به الأنبياء والمرسلون من ربهم عليهم الصلاة والسلام، وكل من أقتفى هذا الطريق (الصراط المستقيم) فهو بالضرورة مقتف للحكمة الإسلامية، متبع لها، وعامل بها. وعلم الحكمة الإسلامية المقصود هو العلم الوارد في كتاب الله سبحانه وفي سنة رسوله صلى الله عليه وآله وسلم، وما كان عليه السلف الصالح لهذه الأمة من الخلفاء الراشدين وأهل بيت النبوة وصحابة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وتابعيهم بإحسان إلى يوم الدين. [٢٩٠]

توضيحات حول مشروع الأستاذ النورسي:

يرى الدكتور محسن عبد الحميد أن الأستاذ النورسي لم يقتصر على بحث موضوعات علم الكلام الإسلامي القديم، مثل: الإلهيات والنبوات واليوم الآخر، والقضاء والقدر، وإنما تجاوز ذلك إلى بيان المذهبية الإسلامية الشاملة في الوجود، وبحسب مقتضيات العصر. فقد وجد نفسه والأمة كلها أمام جاهلية حضارية

[٢٨٩] انظر: د. رواء محمود حسين: "العروة الوثقى: مدخل إلى علم الحكمة الاسلامية"، ص ٦-٧.

[٢٩٠] نفسه، ص ٣١.

ضخمة لا تقتصر على بحث الموضوعات الكلامية المذكورة، وإنما تتجاوزها إلى الإنسان والطبيعة، فكرّس جهده وبشكل كبير إلى مواجهة الإيديولوجية المادية للعصر.

ومن هذا المنطلق فإن النورسي عدل عن المادة المعرفية والاصطلاحية لعلم الكلام القديم واتجه إلى تقديم علم كلام جديد، بيّن من خلاله النظرة الإسلامية الشاملة للوجود، بمنهج قرآني رصين، في مفاصل الصراعات كلها بين الحضارة الإسلامية والحضارة المادية المعاصرة.[٢٩١]

تمتاز رسائل النور بالعديد من الميزات، منها: الشمولية، وهي نابعة من فكر الأستاذ النورسي بدون شك، لأنه قد أوتي حساً أدبياً وشاعرية مرهفة، وقد دعت هذه الرسائل إلى الإنسانية إلى منح الإنسان التكريم الإلهي الممنوح له أصلاً، ولم يقصر النورسي هذه الدعوة للإنسانية على الأمة المسلمة فقط بل خاطب بها سائل البشر، كما اشتملت الرسائل على الامتداد اللغوي لأنها كتبت من قبل مفكر أحكم المعرفة بلغتين من أغنى لغات العالم: أي العربية والإنكليزية.[٢٩٢]

تستند الكتابة المنهجية عند النورسي بحسب الدكتور عمار جيدل إلى المعطيات الآتية:

أ- العودة إلى المصادر الأصلية في التأصيل للعقائد الإسلامية، بتجاوز الاتجاهات الكلامية التي كانت سائدة في القرن التاسع الهجري، أي حيت توقفت العقلية الإسلامية عن إبداعها الفكري.

ب- التنبيه إلى القيمة العلمية للقرآن الكريم والسنة النبوية، خصوصاً من ناحية كونهما من أهم مصادر اليقين المعرفي والتربوي في مجال العقيدة والحياة.

ت- تغليب القرآن الكريم والسنة النبوية على الخبرة المعرفية الإسلامية سواء كانت تصوفاً أو فقهاً أو كلاماً.

ث- التركيز على الكتاب والسنة لأنهما يخاطبان العقل والوجدان في اللحظة نفسها.

[٢٩١] د. محسن عبد الحميد: "النورسي: متكلم العصر الحديث"، القاهرة، بدون تاريخ، ص ١١٠ – ١١١. وانظر للتوسع أيضاً: د. محسن عبد الحميد: "معالم التجديد عند النورسي"، بدون بيانات نشر، ص ١ – ٨١، ود. محسن عبد الحميد: "الفكر الاسلامي: تقويمه وتجديده"، ص ٧٩ – ٨١، ود. رواء محمود حسين: "إشكالية الحداثة في الفلسفة الاسلامية المعاصرة: دراسة وصفية"، ط١، دار الزمان، دمشق، ٢٠١٠ م، ص ٢٧٣ – ٢٧٥. وعن فكر النورسي في سياق الحركة الاسلامية المعاصرة، ينظر:

Sukran Wahide, Islam in Modern Turkey: An Intellectual Biography of Bediuzzaman Said Nursi, edited with an Introduction by Ibrahim Abu-Rabi (New York: State University of New York, 2005); Ian Markham and Ibrahim Ozdemir, eds., Globalization, Ethics and Islam: the Case of Said Nursi (Hants and Burlington: Ashgate, 2005); Ibrahim Abu-Rabi, ed., Spiritual Dimensions of Bediuzzaman Said Nursi's Risale-I Nur (New York: State University of New York, 2008); Ian S. Markham, Engaging With Bediuzzaman Said Nursi: A Model of Interfaith Dialogue (Surrey and Burlington: Ashgate, 2009).

[٢٩٢] د. حسن الإمراني: "النورسي: أديب الإنسانية"، بدون بيانات أخرى، ص ٧ – ١١.



ج- الاستثمار الأمثل للخبرة المعرفية الإسلامية.

ح- الاستفادة من المشاهدات اليومية وجعلها وسيلة تذكير رئيسية.

خ- استثماره للمنتج المعرفي بصفة عامة وفي مجال العلوم بصفة خاصة. ٢٩٣

وبهذا فعلم الحكمة الإسلامية يشتمل على العديد من الأسس والمفاهيم والمقاربات الإيمانية والعلمية والمعرفية والعملية والحضارية والنقدية والتجديدية التي اشتملت عليها رسائل النور، وهو بهذا يشكل منهاجاً للتواصل مع مشروع الرسائل نفسه. فالمشروعان كلاهما يدعو إلى الإيمان بالله سبحانه واقتفاء أثر رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، والاستعداد ليوم المعاد، ويواجه العصر بمنطقه وعلى ضوء مبادئ الشريعة. ٢٩٤

ثانياً: من رسائل النور إلى علم الحكمة الإسلامية تواصل وتجديد

من "سيرة ذاتية" إلى (علم الحكمة الإسلامية):

يؤكد النورسي أن حياته هي بذرة لخدمة القرآن الكريم وهي بمثابة مقدمات تمهيدية لبيان إعجاز القرآن الكريم الموسوم ب(الكلمات)، وبالرغم من سنوات سبع قضاها في حياة النفي والاغتراب والعزل عن الناس، وقد أمضى أيام حياته في قرية نائية بعيداً عن العلاقات الاجتماعية، الأمر الذي ولّد لديه قناعة تامة في أنه قد هيأ لخدمة القرآن الكريم خدمة صافية لا شائبة فيها؛ وهكذا تحولت الشدائد والعنت التي واجهها في حياته إلى حصر النظر في التأمل في القرآن وفي اكتشاف أسراره، ومن ثم فقد أصبحت الآيات القرآنية وحدها أستاذا مطلقاً له، ولهذا يقول النورسي: "إن خدماتي وأحداث حياتي قد أصبحت في حكم بذرة، لكي تكون مبدأ لخدمة إيمانية جليلة، قد منحت العيادة الإلهية منها في هذا الزمان شجرة مثمرة برسائل النور النابعة من القرآن الكريم".٢٩٥

---

٢٩٣ د. عمار جيدل: " بديع الزمان النورسي وإثبات الحقائق الإيمانية (المنهج والتطبيق)"، بدون بيانات نشر، ص ٦٥.

٢٩٤ لعل بحثنا المقدم إلى الندوة العالمية الرابعة للأكاديميين الشباب، مؤسسة اسطمبول للثقافة والعلوم، اسطمبول، تركيا، ٢٣-٢٤، حزيران، ٢٠١٢ م، والموسوم: "مدخل إلى حكمة الاعجاز القرآني عند الإمام النورسي"، يعد بادرة في سبيل اكتشاف هذه القرابة الفكرية التي أتحدث عنها في متن البحث بين الرسائل النورية والحكمة الاسلامية.

٢٩٥ بديع الزمان سعيد النورسي: "سيرة ذاتية"، ترجمة إحسان قاسم الصالحي، ضمن كليات رسائل النور (٩)، ص ١٠ – ١١، وانظر: رواء محمود حسين: "اكتشاف سعيد النورسي: مدخل مفاهيمي إلى سيرة ذاتية"، الحوار المتمدن، العدد ٣٩٠٤، ٧/١١/٢٠١٢م، http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=331351

وبهذا فحياة الأستاذ النورسي تشكل منهاجاً عملياً يمكن أن يعود إليه علم الحكمة الإسلامية في مجال اكتشاف الأعماق الكامنة في النور القرآني، وتعد رسائل النور بكليتها أحد المصادر المهمة للعلم الجديد المذكور.

ولعلم الحكمة الإسلامية مثلاً الموقف نفسه الذي اتخذه الأستاذ النورسي من (المنطق والفلسفة) وهو شرط التصالح مع القرآن الكريم، وأن ينتهجا خدمة الصراط والحق، وأن يبرهنا أن القرآن الكريم هو كلام الله الأزلي بالبراهين القاطعة. وكلما اقتربت الفلسفة من الحكمة أصبح كل كتاب حكمة عظيمة ومؤلفه حكيماً بارعاً في طريق إثبات وجود الباري سبحانه بالصفات المقدسة التي تليق به. [٢٩٦]

يقول الأستاذ النورسي:

" قد شاهدت ازدياد العلم الفلسفي في ازدياد المرض، كما رأيت ازدياد المرض في ازدياد العلم العقلي. فالأمراض المعنوية توصل إلى علوم عقلية، كما أن العلوم العقلية تولد أمراضاً قلبية. إذ حينما سار "سعيد الجديد" في طريق التأمل والتفكر، انقلبت تلك العلوم الأوربية الفلسفية وفنونها التي كانت مستقرة إلى حد ما في أفكار "سعيد القديم" إلى أمراض قلبية نشأت منها مصاعب ومعضلات كثيرة في تلك السياحة القلبية. فما كان من "سعيد الجديد" إلا القيام بتمخيض فكره والعمل على نفضه من أدران الفلسفة المزخرفة ولوثات الحضارة السفيهة... وأظهرت فعلاً أن أسس الإسلام عريقة وغائرة إلى درجة لا تبلغها أبداً أعمق أسس الفلسفة، بل تظل سطحية تجاهها.. ففي المسلك السابق تُظن الفلسفة عميقة، بينما الأحكام الإسلامية ظاهرية سطحية، لذا يتشبث بأغصان الفلسفة للحفاظ على الإسلام. ولكن هيهات! أنى لدساتير الفلسفة من بلوغ تلك الأحكام".[٢٩٧]

وهذا بالضبط ما حصل لمكتشف (علم الحكمة الإسلامية) أي العبد الفقير إلى لله سبحانه، كاتب هذه السطور. فقد توغل في دراسة الفلسفة الأوربية والفلسفة بشكل عام إلى مديات قصوى جداً، وكان همه من البداية الدفاع عن المبادئ الدينية عن طريق الحوار الفلسفي والعقلاني النقدي، وامتدت هذه الرحلة سنين طويلة زادت على (١٦) سنة[٢٩٨]، ولكنه في النهاية توصل إلى ضرورة الحاجة إلى علم إسلامي أصيل يقوم

[٢٩٦] حول موقف النورسي من الفلسفة، ينظر: "سيرة ذاتية"، ص ٣٠ – ٣١.

[٢٩٧] نفسه، ص ١٥١–١٥٢.

[٢٩٨] وهنا نود الإشارة إلى النص الآتي للدكتور محسن عبد الحميد إذ يقول: "أما الفلسفة الاسلامية التي يجب أن تسود اليوم، فهي الفلسفة التي تعالج فكر العصر وأزماته وقضاياه بعمق ودقة وموضوعية، وتكشف من خلال المنطق الحديث حقائق نظرة الاسلام إلى الكون والحياة والمجتمع والانسان وتركز على الواقع المنهار لتحدث فيه التغيير المطلوب بمنهج عقلي واضح المعالم، يقضي على معوقات القيام الحضاري الاسلامي، البعيد عن عقلية التواكل والخرافة والاسطورة والزهد الغنوضي المدمر، والتعصب والجمود الذي



مقام البديل عن الفلسفة في صياغتها اليونانية والأوربية والغربية والعالمية، وهذا العلم الذي توصل إليه هو (علم الحكمة الإسلامية)، العلم الذي يشكل القرآن الكريم والسنة النبوية المنطلقات الأساسية له، وهو يؤكد أن العلم المذكور لم يتم الكشف عنه بصياغته المنهجية الحالية من قبل فلله سبحانه الحمد والمنة.

من "المكتوبات" إلى (علم الحكمة الإسلامية)[٢٩٩]:

يقول الأستاذ النورسي أنه تفكر يوماً في ماهية القرآن الكريم، وقد سجّل هذا التفكر باللغة العربية، وكما يأتي:

"سبحان من شهد على وحدانيته وصّرح بأوصاف جماله وجلاله وكماله: القرآن الحكيم، المنوَّر جهاته الست، الحاوي لسر إجماع كل كتب الأنبياء والأولياء الموحدين المختلفين في الاعصار والمشارب والمسالك، المتفقين بقلوبهم وعقولهم على تصديق أساسات القرآن وكلّيات أحكامه على وجه الإجمال، وهو محض الوحي بإجماع المنزِل والمنَزل والمنزَّل عليه، وعين الهداية بالبداهة، ومعدن أنوار الإيمان بالضرورة، ومجمع الحقائق باليقين، وموصل السعادة بالعيان، وذو الأثمار الكاملين بالمشاهدة، ومقبول المَلَك والأنس والجان بالحدس الصادق من تفاريق الإمارات، والمؤيد بالدلائل العقلية باتفاق العقلاء الكاملين، والمصدَّق من جهة الفطرة السليمة بشهادة اطمئنان الوجدان، والمعجزة الأبدية الباقي وجه إعجازه على مر الزمان بالمشاهدة، والمنبسط دائرة إرشاده من الملأ الأعلى إلى مكتب الصبيان، يستفيد من عين درس الملائكة مع الصبيّين. وكذا هو البصر المطلق يرى الأشياء بكمال الوضوح والظهور ويحيط بها ويقلّب العالم في يده ويعرّفه لنا كما يقلّب صانع الساعة الساعة في كفّه ويعرف للناس. فهذا القرآن العظيم الشأن هو الذي يقول مكرراً: { اللَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ } [البقرة:٢٥٥] { فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا اللَّهُ } [محمد: ١٩].[٣٠٠]

يحول الاعراف المتغيرة والأفكار البشرية الماضية إلى وحي إلهي معصوم!!"، ينظر: د. محسن عبد الحميد: "الفكر الاسلامي"، ص ٥٢. الحمد لله، بعد سنين طويلة من البحث والتقصي توصل الباحث إلى ضرورة تقديم بديل اسلامي عن الفلسفة بحيث يقدم هذا البديل ليس فقط إلى الأمة المسلمة بل إلى العالم أجمع، وهذا البديل هو (علم الحكمة الاسلامية)، وهو لم يتم تقديمه من قبل داخل الحضارة الاسلامية بهذه المنهجية ذاتها. تم الاعلان عن ظهور هذا العلم الاسلامي الخالص الجديد بصدور كتابنا الموسوم: "العروة الوثقى: مدخل إلى علم الحكمة الاسلامية".

[٢٩٩] سبق أن قدمت مقالة باللغة الانكليزية حول كتاب "المكتوبات"، ينظر:

Rawaa Mahmoud Hussain, The Wards of Said Nursi, amazines, 12/8/2012

http://www.amazines.com/article_detail.cfm/5201942?articleid=5201942&title=Islam%2CFaith%2CWorship%2CHuman%2CKnowledge%2C

[٣٠٠] النورسي:"المكتوبات"، ترجمة احسان قاسم الصالحي، ط٣، دار سوزلر، مصر، ٢٠٠١ م، ضمن كليات رسائل النور(٢)، ص ٢٤٧.



وهذا النص يتضمن عددا من الأفكار الأساسية التي نفكّر بها بخصوص القرآن الحكيم بوصفه المصدر الأول لعلم الحكمة الإسلامية، فقد أعلنا في كتاب: "العروة الوثقى" ما يأتي:

"وبكلمة موجزة جداً: القرآن كله حكمة، وهو المصدر الأول لعلم الحكمة الإسلامية". ٣٠١

من "صيقل الإسلام" إلى (علم الحكمة الإسلامية):

يؤكد الأستاذ النورسي أن القرآن الكريم هو وحده الكفيل بالإجابة عن الأسئلة لاتي تسألها الحكمة (الفلسفة) من الكائنات: من أين؟ وبأمر من تأتون؟ من سلطانكم ودليلكم؟ إلى أين تصيرون؟ وما تصنعون؟ ولهذا فذكر الكائنات في القرآن الكريم – مما سوى المقاصد – إنما هو ذكر استطرادي لبيان طرق الاستدلال على الصانع الجليل بانتظام الصنعة. الانتظام يشاهد، بل يظهر نفسه بكل وضوح. فالصنعة المنتظمة تشهد على وجود الصانع وإرادته شاهدة صادقة قاطعة، إذ تظهر في كل جهة من جهات الكون وتتلألأ من كل جانب. وتعرض جمال الخلق إلى أنظار الحكمة. بحيث يصبح كل مصنوع لساناً يسبح بحكمة صانعه، كل نوع يشهد مشيراً بأصبعه إلى حكمة الصانع.٣٠٢

ويبين النورسي أن القرآن الكريم الذي هو معجز، وفي أسمى بلاغة وأرفعها، يسلك بدون شك أوضح طرق الاستدلال وأقصرها وأصوبها وأوفقها لأساليب اللغة العربية، أي أنه يراعي حسيات العوام لأجل إفهامهم وإرشادهم، أي يذكر الدليل وهو انتظام الكون بوجه يكون معروفاً لديهم وتأنس به عقولهم. وبخلافه يكون الدليل أخفى من المدعي مما ينافي طرق الإرشاد ومذهب الإعجاز ومنهج البلاغة. ٣٠٣

وقريباً جداً من هذه المبادئ التي تجعل القرآن الحكيم الجواب الكافي على كل الأسئلة الإنسانية، خصوصاً المتعلقة منها بالفلسفة، قررنا مسبقاً في كتاب "العروة الوثقى" أن الحكمة الإسلامية ليست هي الفلسفة. فالحكمة الإسلامية التي نقصدها هي العلم المبني على أسس القرآن الكريم والسنة النبوية، وتشكل هذه القيمة المنهج الرئيسي للعقل في استخراج مسائل الحكمة الموجودة في المصدرين العظيمين المذكورين، وإعادة تفسير كل المسائل المرتبطة بالله سبحانه والنبوة والمعاد والإنسان والكون على أساسهما.٣٠٤

---

[٣٠١] ينظر كتابنا: "العروة الوثقى: مدخل إلى علم الحكمة الاسلامية"، ص ٣٤.

[٣٠٢] النورسي: "صيقل الاسلام (أو) آثار سعيد القديم"، ترجمة إحسان قاسم الصالحي، دار سوزلر، مصر، ٢٠٠٢م، كليات رسائل النور (٨)، ص ٢٩.

[٣٠٣] النورسي: نفسه، ص ٣٠.

[٣٠٤] د. رواء محمود حسين: "العروة الوثقى: مدخل إلى علم الحكمة الاسلامية"، الفصل الثالث: "علم الحكمة الاسلامية في مواجهة مشكلات الانسان والتاريخ والعالم وقضايا العصر"، المبحث الأول: "البصيرة: الحكمة الاسلامية ليست هي الفلسفة"، ص ٨٣.

المبحث الخامس
من إسلامية المعرفة
إلى علم الحكمة الإسلامية

تقوم إسلامية المعرفة على أساس ضروري للإصلاح الفكري والحضور الثقافي والعمراني للأمة، ولإزالة الفصام النكد بين الفكر والتطبيق وبين القيادة الفكرية والإيديولوجية وبين القيادات السياسية والاجتماعية، وبين المثال والواقع، فهي إذن ضرورية لإزالة الثنائية الموجودة في النظام التعليمي. ولابد لإسلامية المعرفة أن تأخذ في الاعتبار عدداً من المبادئ الأساسية التي تكون جوهر الإسلام، وتكون إطاراً للفكر الإسلامي ومنهجيته ودليلاً لتكوين العقلية والنفسية والشخصية الإسلامية في جهودها الحياتية والعلمية. ٣٠٥

ومبدأ التوحيد في حدود العقيدة الإسلامية المبنية على حقائق الوجود التي كشفها الوحي للإنسان هي المبادئ القويمة الحقيقية، لا تلك المبادئ القائمة على أحكام البنائيات الفلسفية الظنية النظرية التي تعجز عن إدراك الكليات الإلهية التي يقوم عليها الكون والوجود، ولا ترتكز على مفهوم عدل الحق سبحانه وتعالى وجدية وجود الإنسان وسعيه العملي وإعماره الأرض وفق مقتضى الحق الذي أودعه الله في فطرة كيان الوجود على أوفى ما تكون جدية العمل وحمل المسؤولية، وطمأنينة التوكل فيما وراء ذلك على مدبر الأسباب وخالق الكون الذي تقتضيه حقيقة محدودية الإدراك البشري في هذه الحياة للكليات الإلهية التي قام عليه الخلق والوجود. ٣٠٦

هذا الإطار هو الإطار الصحيح الممثل لعقيدة الإسلام وفهم السلف الصالح وجدية أدائه وفاعليته في الوجود والحياة على عكس ما انزلق إليه الفكر الإسلامي اللاحق ومنهجيته المشوهة مما أدى إلى الانحراف في الفكر والمنهجية الإسلامية وإلى زلزلة مفهوم علاقات الأسباب والمسببات والأعمال والنتائج وضعف النظر

[٣٠٥] إسماعيل الفاروقي: "إسلامية المعرفة: المبادئ العامة، خطة العمل، الإنجازات"، ط١، دار الهادي، بيروت، ١٤٢١ هـ – ٢٠٠١ م، ص ٨٧.

[٣٠٦] نفسه، ص ٨٨.

في آفاق الفطرة الاجتماعية والفردية مما أدى إلى سوء فهم الوحي في توجيه السلوك الإنساني وسلبية علاقة العقل بالوحي الذي انتهى الجدليين والفلاسفة. ٣٠٧

ولذلك لا بد من إبعاد منهجية الفكر الإسلامي والتربية الإسلامية عن مناهج الجدل والفلسفة الفاسدة وفساد العقل النظري بشأن الكليات الإلهية وإدخالها في أمر المنهجية الفكرية والتربية الإسلامية. والمطلوب الآن هو القيام بعملية إسلامية المعرفة وإعادة تشكيل العلوم الحديثة ضمن هذا الإطار الإسلامي ومبادئه وغاياته حتى تستعيد الرؤية الإسلامية والمنهجية الإسلامية والتربية الإسلامية والشخصية الإسلامية صفائها ويستعيد الوجود الإسلامي الفردي والاجتماعي جديته وفاعليته في الوجود والحياة. ٣٠٨

تتحقق إسلامية المعرفة بقراءة كتابين وتؤسس على تقابلهما وتكاملهما منهجاً في البحث والاكتشاف وهما الوحي المقروء والكون المتحرك الذي يضمن ظواهر الوجود كافة. فالقرآن العظيم كالكون البديع كلاهما يدل على الآخر ويقود إليه، فالقرآن يهدي إلى الكون والكون يرشد ويدل على القرآن. ويتم ذلك بما يسمى ب (الجمع بين القراءتين) قراءة تستصحب الوحي في قراءة الكون وفهمه واكتشاف سننه وقراءة تستصحب سنن الكون في فهم آيات الوحي، وغاية قراءة الوحي التنزل من الكلي إلى الجزئي والربط بين المطلق والنسبي بقدر ما تهيئه قدرات البشر العقلية النسبية في فهم تنزلات الكلي وربطه بالواقع الجزئي. ٣٠٩

إسلامية المعرفة تشتغل على ملئ الفراغ الناتج عن البعد الغائب عن سائر المشاريع الحضارية المطروحة على العقل المسلم والتي تفتقر إلى حد بعيد إلى النظرة الشمولية والرؤية الموسوعية لتنزيل الإسلام على الواقع البشري، وتقويم سلوكه به، وتنطلق من نظرة تجزيئية تفتقد إلى التوازن. وهي تهدف إلى تحقيق الأصالة الإسلامية، وتصويب الرؤية الحضارية، وتمكين الأمة من الشهود الحضاري، وبناء العقل القادر على استلهام الأصالة، وهضم الحداثة، وتمثلهما معاً في مشروع حضاري إسلامي معاصر متكامل متحرر من

---

[٣٠٧] الفاروقي: نفسه، ص ٨٨ – ٨٩.

[٣٠٨] نفسه، ص ٨٩. ولمزيد من المتابعة عن إسلامية المعرفة، ينظر:

Ismail Raji al Faruqi, Al Tawhid: Its Implications for Thought and Life (Virginia: International Institute of Islamic Thought, 1992); AbdulHamid AbuSulayman, Crisis in The Muslim Mind, Translation by Yusuf Talal De Lorenzo (Virginia: International Institute of Islamic Thought, 1993); Salisu Shehu, Islamization of Knowledge: Conceptual Background, Vision and Tasks (Kano: International Institute of Islamic Thought, 1998).

[٣٠٩] د. طه جابر العلواني: "إسلامية المعرفة بين الأمس واليوم"، ط١، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هيرندن – فيرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، ١٤١٧ هـ – ١٩٩٦ م، [سلسلة إسلامية المعرفة ٢١]، ص ١٦ – ١٧.

أزمة الفكر وأوهامه، وخطأ المنهج وانحرافاته، ومدرك لأضرار الغياب الثقافي وآفاته، وضواغط القصور الحضاري وإصاباته. ٣١٠

وتهدف إسلامية المعرفة إلى تجديد الدين وإعادة بناء الأمة القطب، وإنتاج المشروع الحضاري الإسلامي المعاصر. ٣١١ وهي محاولة تجديدية لإعادة تشكيل العقل المسلم عن طريق التقابل الشامل بين المعرفة الناتجة عن العلم الإلهي الذي لا تحده حدود وبين قدرة العقل البشري، والكينونة الآدمية عموماً، على إدراك العلم وتمثله وهضمه وتحويله إلى فعل متحقق، وسلوك منظور، وصيرورة تاريخية مبدعة. ٣١٢

يستند التغيير الذي تهدف إليه إسلامية المعرفة على رؤية كلية سليمة للكون والإنسان والحياة والعلاقة بالخالق في إطار ثلاثية التوحيد والاستخلاف والتسخير. وتنبثق هذه الرؤية من عقيدة ورؤية راسخة صحيحة ومنها ينبثق التصور الإسلامي بكل خصائصه. ٣١٣

ولذلك ذهب د. لؤي صافي إلى القول بأن لابد من تطوير منهجية أصولية للعلوم الاجتماعية التي تواجه عملية الاستبعاد الكامل للوحي الإلهي من المصادر المعتمدة لمناهج المعرفة فيها. ٣١٤ ولا يقف هدف إسلامية المعرفة عند حدود مجرد المزج بين المعرفة التراثية الإسلامية والغربية الحديثة بل من إعادة توجيه وتشكيل منهجي لمجالات البحث العلمي وفق مجموعة من الضوابط والمعايير مستمدة من الرؤية الإسلامية. ٣١٥

وتعرف أسلمة المعرفة أيضاً بأنها: "عنوان المنهج فكري في التثاقف الحضاري، ذي بعدين أو معنيين متضايفين: **الأول منهم**: ويراد به جهد الفكر الإسلامي المعاصر، وسعيه الحثيث، من أجل هضم جميع ما أنجزه الفكر الغربي وتمثله في بعديه الحضاري المادي، والثقافي المعنوي. **أما الثاني**: ففيه التنبيه على

---

[٣١٠] د. طه جابر العلواني: "إصلاح الفكر الإسلامي بين الواقع والعقبات: ورقة عمل"، ط٢، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٤١٤ هـ – ١٩٩٤ م، [سلسلة إسلامية المعرفة ١–]، ص ١٢.

[٣١١] د. طه جابر العلواني: "نحو منهجية معرفية قرآنية، مرجع سابق، ص ٣٨٧.

[٣١٢] د. عماد الدين خليل: "حول تشكيل العقل المسلم"، ص ٣٨.

[٣١٣] د. طه جابر العلواني: "لماذا إسلامية المعرفة ؟"، مجلة: "إسلامية المعرفة"، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الولايات المتحدة الأمريكية، العدد الأول، السنة الأولى، ص ١٣، وقارن مع عبد المجيد النجار: "دور الإصلاح العقدي في النهضة الإسلامية"، العدد نفسه من مجلة "إسلامية المعرفة"، ص ٥٧.

[٣١٤] د. لؤي صافي: "نحو منهجية أصولية للدراسات الاجتماعية"، مجلة "إسلامية المعرفة"، عدد ١، سنة أولى، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الولايات المتحدة الأمريكية، ص ٣٢، وقارن مع د. إبراهيم عبد الرحمن رجب: "التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية: معالم على الطريق"، "، مجلة إسلامية المعرفة، عدد ٢، سنة أولى، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الولايات المتحدة الأمريكية، ص ٤٧ وما بعد.

[٣١٥] د. لؤي صافي: "إسلامية المعرفة من المبادئ المعرفية إلى الطرق التجريبية"، "مجلة إسلامية المعرفة"، عدد ٢، سنة أولى، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الولايات المتحدة الأمريكية، ص ١٣.

وجوب تأمين تحرير تلك المنجزات ضمن مفاهيم فلسفية، لا دينية، ومادية وإلحادية، وذلك بإعادة تفسيرها، وربطها بإطار قيمي إسلامي، موصول ومتصل بالهدي الإلهي، الذي بلغ كماله وختامه بالإسلام"[٣١٦].

وتتحرك إسلامية المعرفة ضمن سياق المنهجية العامة للتصور الإسلامي التي استطاعت أن توجد عقلاً مسلماً معطاء الذي تحول بسرعة خارقة من الأمية والجاهلية إلى نور العلم وإشراقات التوحيد عبر قراءتين متلازمتين:

أولاً: قراءة في الكون والوجود لاكتشاف أسرارا الخلق، وعلاقات الموجودات، وأشكال الظواهر وخصائصها وسننها، وإدراك القدرة الإلهية المدبرة لها للوصول إلى توحيد الربوبية وتوحيد الصفات، المحررين للوجدان الإنساني من كل ضغط، المطلِقين لطاقات العقل الإنساني في الوجود المهيئين له للاستفادة من قوانين الاستخلاف والتسخير والتمكين.

ثانياً: وقراءة في الكتاب المسطور والوحي المنزل المنشور للوصول إلى توحيد الألوهية، من خلال التدبر والتفهم لتجليات القدرة الإلهية البارزة في نشاط الظواهر، وحركاتها ووجودها وتفاعلاتها والسنن أو القوانين التي تحكمها– وكلها من صنع الله سبحانه -والانطلاق نحو حفظ الأمانة، والقيام بمهمة الخلافة، واستعمال قوانين التسخير لتحقيق حالة (الشهود الحضاري) و(إخراج الأمة الوسط)، وبناء (الأمة الخيرة). [٣١٧]

ويمكن عد إسلامية المعرفة أنها في تأتي في إطار المشروع الحضاري الإسلامي، فالمخاطب هو الأمة التي يراد لها التحقق بمقاصد الشريعة ...والشهادة على عامة الناس والتاريخ ...وتحويل حياتها إلى تعبير أكثر مقاربة لما يريده الله ورسوله عليه أفضل الصلاة والسلام. وهي- بالضرورة -مهمة شمولية تنطوي على بعد حضاري، بل إن المشروع الإسلامي منذ لحظاته الأولى زمن مشروع حضاري يستهدف الخروج بالناس من الظلمات إلى النور، وابتعاثهم من ضيق الدنيا إلى سعتها ومن جور الأديان إلى عدل الإسلام، ومن عبادة العباد إلى عبادة الله وحده ...ويضع بين أيديهم، مبادئ الاستخلاف والتسخير

---

[٣١٦] د. عرفان عبد الحميد فتاح: "إسلامية المعرفة ومنهجية التثاقف الحضاري مع الغرب"، مجلة إسلامية المعرفة"، ، عدد ٥، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الولايات المتحدة الأمريكية، ص ٩.

[٣١٧] د. طه جابر العلواني: "العقل وموقعه في المنهجية الإسلامية"، مجلة "إسلامية المعرفة"، العدد ٨، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، السنة الثانية، الولايات المتحدة الأمريكية، ذو الحجة ١٤١٧ هـ – أبريل/ ١٩٩٧ م، ص ١٠.

والاستعمال، وتحفيز آليات العمل العقلية والحسية والروحية، بمفاتيح الإبداع والقوة والفاعلية الحضارية. ٣١٨

ويتجه المشتغلون المعاصرون بإسلامية المعرفة إلى اتجاه التفاعل مع الفكر العالمي، والفكر الغربي تحديداً. فالدكتور عبد الله حسن رزوق يشير أن هناك إجماع بين المشتغلين بالأسلمة على أن مصادر المعرفة هي الوحي، والكون، والتراث الإسلامي الذي يتفق مع الوحي والعقل ولا يعارضهما، والتراث الإنساني الذي يتفق معهما ولا يعارضهما. فالغزالي مثلاً قد أبدع في ابتكاره لأفكار جديدة عن السببية كانت أكثر عمقاً من تلك التي قالها الفيلسوف الإنجليزي دايفيد هيوم والتي لا تزال مثار جدل ونقاش حتى اليوم. وقد جاء الغزالي بأفكار عن تأسيس المعرفة اليقينية سابقاً ديكارت. ونعلم كذلك أن علماء الأصول قد ابتكروا منطقاً استقرائياً متطوراً ومعايير لاستنباط المعاني والدلالات من النصوص عميقة ودقيقة وشاملة، وذلك بفضل الجهد العقلي الذي بذلوه في هذا الجانب المهم من مجالات الثقافة الإسلامية. وبسبب روح الابتكار والاجتهاد عند المسلمين لتوصلوا بالبحث العلمي والتحليل المنطقي إلى قواعد ونتائج علمية، لم يكن الفكر الغربي ليتوصل إليها إلا في العصر الحديث من بعدهم بقرون عديدة. فلماذا

لا ندرس ما توصل إليه الفكر الغربي مثلاً في (مجال المنطق الاستقرائي) النظرية الاحتمالية، والإحصاء، ومنطق القرارات والخيارات ونستخدم ذلك المنطق في علم أصول الفقه والعلوم الإنسانية؟ بل لماذا لا نستفيد في مجال القيم من تحليلات بعض المفاهيم كمفهوم المنفعة الذي يقابله في الفكر الإسلامي مفهوم المصلحة، مع ما نسلم به من وجود فروق بين مفهومي المنفعة والمصلحة تحددها الأطر الفلسفية لكل منهما. ومن ناحية أخرى يمكن الاستفادة من المفاهيم والتحليلات والمناهج الموجودة في تراثنا التي لم تستثمر بعد، حتى نستطيع أن نسهم في مجال الفكر الإنساني المعاصر. وينبغي أن نستفيد من المناهج الغربية بشرط أن تكون هذه الاستفادة متسقة مع مبادئ الإسلام. ٣١٩

ومع هذا الحوار الحضاري مع الفكر الغربي لكنهم دعوا إلى إمامة القرآن الكريم المعصومة، الكتاب الإلهي الخالد الذي وصفه رب البيان (بأنه ليس بالهزل) و (القول الفصل) و (الكتاب المبين) و (النبأ العظيم) و (الفرقان). إن الشواهد والوقائع التي تراكمت في تاريخ الفكر العربي الإسلامي

[٣١٨] د. عماد الدين خليل: "ملاحظات حول المشروع الحضاري"، مجلة "إسلامية المعرفة"، العدد التاسع، السنة التاسعة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الولايات المتحدة الأمريكية، ص ١١٠.

[٣١٩] د. عبد الله حسن رزوق: "مناهج الدراسات الفلسفية في الفكر الغربي: عرض ومناقشة"، مجلة "إسلامية المعرفة"، العدد ١٤، السنة الرابعة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الولايات المتحدة الأمريكية، ص ٣٥.

الحديث والمعاصر، تؤكد جميعاً خطأ أي مسعى لا يتخذ من القرآن الكريم إمامًا له، لما للنص القرآني من سلطة تكوينية على الوعي الجمعي للأمة، فهو يرسم المعالم، ويضع الحدود، ويقرر العقيدة، ويقيم الميزان الأخلاقي، ويؤطر الهوية الاجتماعية المشتركة للأمة المسلمة. ومن ثم فإن كل نداء مهما علا وارتفع ضجيجه لا يتجاوب مع قواعد هذه الإمامة المعصومة للقرآن سرعان ما تنبذه الجماهير المسلمة ظهريًا بعفوية وتلقائية صادرة عن وعيها الجمعي العام الذي شكلته تلك الإمامة المعصومة، وبه تميز الأمة الحق المبين عن الباطل المريب.[٣٢٠]

ومع ذلك، يرى أحمد أبو شوك بأن الادعاء بأن للتاريخ منهج واحد، يمكن من خلاله الوصول إلى الوقائع التاريخية الثابتة، وتصويرها تصويراً علمياً مجرداً، لا علاقة له بمعتقدات المؤرخ، أو قيمه الأخلاقية، أو أرائه الفلسفية، أو أهدافه الذاتية، أو حقبته التاريخية، أو بيئته الثقافية، هو ادعاء يفتقر إلى الموضوعية، ويقود إلى الاعتقاد بأن قضية المنهجية التاريخية قد تم حسمها من قبل، ولم تعد تحتاج إلى نظرة جديدة. إلا أن هذا الادعاء يخالف واقع الحال، لأن معظم المناهج البحثية الخاصة بتفسير التاريخ البشري قد تشكلت بنيتها التحتية وفق منطلقات أيديولوجية معينة، لها نظر الخاصة لطبيعة العلاقة الجدلية بين الإنسان، والكون، والظروف البيئية المحيطة به، وكيفية تفسير العوامل الثابتة والمتغيرة التي تحكم حركة التاريخ البشري والعمران الاجتماعي. وانطلاقًا من هذه الزاوية يمكن تصنيف التفسير الإسلامي للتاريخ داخل هذا الإطار الأيديولوجي، ونميزه عن التفسيرات الوضعية الأخرى، لأنه يستند إلى مقررات ربانية مستمدة من القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، وتطبيقات بشرية قائمة على مدى فهم أصحاب هذا التفسير لهذه المقررات، وكيفية توظيفها في منظومة منهجية تصلح لقراءة التاريخ البشري، وتحليل وقائعه. إذاً التفسير الإسلامي للتاريخ في جزئياته هو اجتهاد بشري، يخط ويصيب، ويكون دائماً عرضة للمناقشة والتصويب ككل فكر يصدر عن الإنسان، لكن يظل تفسيراً له ميزاته الخاصة التي تدور في فلك المقررات الربانية التي تجعله أكثر موثوقية من التفسيرات الأخرى.[٣٢١]

إن إسلامية المعرفة، لقيامها على قاعدة الجمع بين القراءتين، تعمل على قراءة الوحي والكون بمنهجية واحدة، انطلاقًا من إطارها المعرفي القائم على دعائم التوحيد ووحدة الخلق في علاقته بالخالق، ووحدة

---

[٣٢٠] د. عرفان عبد الحميد فتاح: "الإطار الفكري العام لنظرية المعرفة في القرآن الكريم"، مجلة "إسلامية المعرفة"، العدد الخامس عشر، السنة الرابعة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الولايات المتحدة الأمريكية، ص ٧٩.

[٣٢١] أحمد إبراهيم أبو شوك: "التفسير الإسلامي للتاريخ: المسوغات والأطروحات والإشكالات المنهجية"، العدد ٣٧ – ٣٨، السنة التاسعة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الولايات المتحدة الأمريكية، ١٤٢٥ هـ – ٢٠٠٤ م، ص ١٢٩ – ١٣٠.

الحق ومفهومه في الوحي وفي الوجود، ووحدة الحقيقة فيهما كذلك، والجمع بين تعليل الوحي والحكمة فيه، وغائية الكون وقوانين الأسباب فيه ... فإسلامية المعرفة منهج معرفي ... يرفض المادية والوضعية المتجاهلة لله سبحانه وللغيب من ناحية، كما تمثل بديلاً عن اللاهوتية والكهنوتية المستلبة للإنسان والطبيعة من ناحية أخرى. كما أن إسلامية المعرفة تمثل بديلاً معرفياً للمادية، والوضعية، واللاهوتية، والكهنوتية. ٣٢٢

من خلال كل ما تقدم يشترك علم الحكمة الإسلامية مع إسلامية المعرفة في الكثير من المقدمات والنتائج والأهداف والمنطلقات، فالمبدأ الرئيس عند الحكماء المسلمين هو أن يكون الوحي ممثلاً بكتاب الله سبحانه وسنة رسوله صلى الله عليه وآله وسلم هو مبدأ انطلاقة العقل في قراءة الكتاب المقروء (أي القرآن الكريم) وفي السير في فهم الكتاب المنظور (أي الكون). ونعتقد أن هذا هو الاتجاه الذي سار عليه الفكر منذ مبعث النبي صلى الله عليه وآله وسلم إلى اليوم، وقد رددنا هذه المقولة مرراً فيما تقدم من مباحث هذا الكتاب.

على هذا، فإسلامية المعرفة وعلم الحكمة الإسلامية يسيران في الخط العام الذي انبثق منه التصور الإسلامي على طول تاريخ الحضارة الإسلامية والفكر الإسلامي والثقافة الإسلامية، ومن المعروف جداً أن أهم قضية من قضايا التصور الإسلامي أن تكون المرجعية الأساسية فيه للوحي (أي للكتاب والسنة) ومن اجتهاد العقل المسلم في فهم الوحي وعلى أساس فهم متطلبات الواقع وقضايا الإنسان وحركة الكون تخرج الحصيلة النهائية للعلوم والأفكار المستنبطة في الاتجاهين أو العلمين، أي إسلامية المعرفة وعلم الحكمة الإسلامية. ٣٢٣

---

[٣٢٢] أبو بكر محمد أحمد إبراهيم: "مفهوم التكامل المعرفي وعلاقته بحركة إسلامية المعرفة"، مجلة "إسلامية المعرفة"، العدد ٤٢/٤٣، السنة الحادية عشر، خريف ١٤٢٦ هـ/ ٢٠٠٥ م – شتاء ١٤٢٧ هـ/ ٢٠٠٦ م، ص ٤٧.

[٣٢٣] للتوسع حول إسلامية المعرفة، ينظر: د. رواء محمود حسين: "إشكالية الحداثة في الفلسفة الإسلامية المعاصر: دراسة وصفية"، ص ٢٩٧ وما بعد.

المبحث السادس

انبعاث التجديد

علم الحكمة الإسلامية

من المنهج العلمي إلى روح العصر

تقديم أولي:

علم الحكمة الإسلامية هو محاولة للتجديد الإسلامي تهدف لتجديد بناءات الفكر الإسلامي وأنظمة العقل الإسلامي المعاصر، وعلاوة على أن الهدف العام لهذا العلم هو أن يكون مفسراً وشارحاً للوحي (أي القرآن الحكيم والسنة النبوية الحكيمة) بالطريقة التي تجعل هذا العلم متواصلاً مع كل العلوم الإسلامية التي أنتجها العقل الإسلامي على طول تاريخه منذ البعثة النبوية إلى اليوم، وأن يكون مستوعباً للمعطيات الواقعية بما يجعله فاعلاً في تغير الواقع الإنساني المعاصر، وفضلاً عن الهدف الخاص لهذا العلم وهو أن يكون بديلاً إسلامياً خالصاً عن الفلسفة التي أنتجها العقل الإنساني غير المهتدي بكتاب الله سبحانه وسنة نبيه صلة الله عليه وآله وسلم، فإن هذا العلم يهدف إلى أن يكون أحد المناهج التجديدية الشاملة في الفكر الإسلامي والحضارة الإسلامية.

تعريف التجديد ومفهومه:

وقد تنوعت عبارات العلماء في تعريف التجديد ، ولكن الصيغ لم تخرج عن محاور ثلاثة:

المحور الأول: إحياء ما انطمس واندرس من معالم السنن ونشرها بين الناس.

المحور الثاني: التصدي للبدع والمحدثات، وتنقية الإسلام من أوضار الجاهلية والعودة به إلى ما كان عليه أيام النبي صلى الله عليه وآله وسلم وأصحابه الكرام.

المحور الثالث: تنزيل الأحكام الشرعية على ما يستجد من وقائع وأحداث، ومعالجتها في إطار الوحي.

إذن تجديد الدين يعني: "إحياء وبعث ما اندرس منه، وتخليصه من البدع والمحدثات، وتنزيله على واقع الحياة ومستجداتها". ٣٢٤

حديث التجديد:

عن أبي هريرة رضي الله عنه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها". ٣٢٥

شروح العلماء المسلمين حول مفهوم التجديد الحديثي:

وقد تناول العلماء المسلمون مفهوم التجديد بتوسع ومن ذلك:

شرح علي القاري الحديث كالآتي: (قَالَ: إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ يَبْعَثُ لِهَذِهِ الْأُمَّةِ ") أَيْ: أُمَّةِ الْإِجَابَةِ، وَيَحْتَمِلُ أُمَّةَ الدَّعْوَةِ (عَلَى رَأْسِ كُلِّ مِائَةِ سَنَةٍ) : أَيِ: انْتِهَائِهِ أَوِ ابْتِدَائِهِ إِذَا قَلَّ الْعِلْمُ وَالسُّنَّةُ وَكَثُرَ الْجَهْلُ وَالْبِدْعَةُ، (مَنْ يُجَدِّدُ) : مَفْعُولُ يَبْعَثُ، (لَهَا) أَيْ: لِهَذِهِ الْأُمَّةِ السملة، (دِينَهَا) أَيْ: يُبَيِّنُ السُّنَّةَ مِنَ الْبِدْعَةِ، وَيُكْثِرُ الْعِلْمَ، وَيُعِزُّ أَهْلَهُ، وَيَقْمَعُ الْبِدْعَةَ ويتصدى لأَهْلَهَا. قَالَ صَاحِبُ جَامِعِ الْأُصُولِ: وَقَدْ تَكَلَّمَ الْعُلَمَاءُ فِي تَأْوِيلِهِ، وَكُلُّ وَاحِدٍ أَشَارَ إِلَى الْعَالِمِ الَّذِي هُوَ فِي مَذْهَبِهِ، وَحَمَلَ الْحَدِيثَ عَلَيْهِ، وَالْأَوْلَى الْحَمْلُ عَلَى الْعُمُومِ فَإِنَّ لَفْظَةَ " مَنْ " تَقَعُ عَلَى الْوَاحِدِ وَالْجَمْعِ، وَلَا يَخْتَصُّ أَيْضًا بِالْفُقَهَاءِ فَإِنَّ انْتِفَاعَ الْأُمَّةِ بِهِمْ، وَإِنْ كَانَ كَثِيرًا فَانْتِفَاعُهُمْ بِأُولِي الْأَمْرِ وَأَصْحَابِ الْحَدِيثِ وَالْقُرَّاءِ وَالْوُعَّاظِ وَالزُّهَّادِ أَيْضًا كَثِيرٌ، إِذْ حِفْظُ الدِّينِ ونشر الْعَدْلِ وَظِيفَةُ أُولِي الْأَمْرِ، وَالْوُعَّاظُ يَنْفَعُونَ بِالْوَعْظِ وَالْحَثِّ عَلَى لُزُومِ التَّقْوَى، وَكَذَا الْقُرَّاءُ وَأَصْحَابُ الْحَدِيثِ يَنْفَعُونَ بِضَبْطِ التَّنْزِيلِ وَالْأَحَادِيثِ الَّتِي هِيَ أُصُولُ الشَّرْعِ وَأَدِلَّتُهُ، لَكِنِ الْمَبْعُوثُ بِشَرْطِ أَنْ يَكُونَ مُشَارًا إِلَيْهِ فِي كُلِّ فَنٍّ مِنْ هَذِهِ الْفُنُونِ. نَقَلَهُ السَّيِّدُ، وانتقد القاري ابْنُ حَجَرٍ في أنه حَمَلَ الْمُجَدِّدِينَ على أنهم مَحْصُورِينَ عَلَى الْفُقَهَاءِ الشَّافِعِيَّةِ، وَخَتَمَهُمْ بِشَيْخِهِ الشَّيْخِ زَكَرِيَّا مَعَ أَنَّهُ غَيْرُ مَعْرُوفٍ بِتَجْدِيدِ فَنٍّ مِنَ الْعُلُومِ الشَّرْعِيَّةِ، فيما ذهب القاري إلى أن شَيْخُ مَشَايِخِهِ أي الإمام السُّيُوطِيُّ هُوَ الَّذِي أَحْيَا عِلْمَ التَّفْسِيرِ الْمَأْثُورِ فِي الدُّرِّ الْمَنْثُورِ، وَجَمَعَ جَمِيعَ الْأَحَادِيثِ الْمُتَفَرِّقَةِ فِي جَامِعِهِ الْمَشْهُورِ، وَمَا تَرَكَ فَنًّا إِلَّا وَلَهُ فِيهِ مَتْنٌ أَوْ شَرْحٌ مَسْطُورٌ، بَلْ وَلَهُ زِيَادَاتٌ

---

[٣٢٤] د. عدنان محمد أمامة: "التجديد في الفكر الإسلامي"، ط١، دار ابن الجوزي، السعودية، رجب / ١٤٢٤، ص ١٦ – ١٩.

[٣٢٥] سنن أبي داود، ٤/ ١٠٩، حديث (٤٢٩١)، والطبراني (ت ٣٦٠ هـ): "المعجم الأوسط"، تحقيق طارق الحسيني، دار الحرمين، القاهرة، بدون تاريخ، ٦/٣٢٣، حديث (٦٥٢٧).

وَمُخْتَرَعَاتٌ يَسْتَحِقُّ أَنْ يَكُونَ هُوَ الْمُجَدِّدُ فِي الْقُرْآنِ الْمَذْكُورِ كَمَا ادَّعَاهُ وَهُوَ فِي دَعْوَاهُ مَقْبُولٌ وَمَشْكُورٌ، هَذَا وَالْأَظْهَرُ عنده، أَنَّ الْمُرَادَ بِمَنْ يُجَدِّدُ لَيْسَ شَخْصًا وَاحِدًا، بَلِ الْمُرَادُ بِهِ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ. ٣٢٦

وذهب الحافظ ابن حجر العسقلاني أَنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ لِهَذِهِ الْأُمَّةِ عَلَى رَأْسِ كُلِّ مِائَةِ سَنَةٍ مَنْ يُجَدِّدُ لَهَا دِينَهَا أَنَّهُ لَا يَلْزَمُ أَنْ يَكُونَ فِي رَأْسِ كُلِّ مِائَةِ سَنَةٍ وَاحِدٌ فَقَطْ، بَلْ يَكُونُ الْأَمْرُ فِيهِ كَمَا ذَكَرَ فِي الطَّائِفَةِ وَهُوَ مُتَّجَهٌ فَإِنَّ اجْتِمَاعَ الصِّفَاتِ الْمُحْتَاجِ إِلَى تَجْدِيدِهَا لَا يَنْحَصِرُ فِي نَوْعٍ مِنْ أَنْوَاعِ الْخَيْرِ، وَلَا يَلْزَمُ أَنَّ جَمِيعَ خِصَالِ الْخَيْرِ كُلِّهَا فِي شَخْصٍ وَاحِدٍ. جَمَاعَةٌ يُجَدِّدُ كُلُّ أَحَدٍ فِي بَلَدٍ فِي فَنٍّ أَوْ فُنُونٍ مِنَ الْعُلُومِ الشَّرْعِيَّةِ مَا تَيَسَّرَ لَهُ مِنَ الْأُمُورِ التَّقْرِيرِيَّةِ أَوِ التَّحْرِيرِيَّةِ، وَيَكُونُ سَبَبًا لِبَقَائِهِ وَعَدَمِ انْدِرَاسِهِ وَانْقِضَائِهِ إِلَى أَنْ يَأْتِيَ أَمْرُ اللَّهِ وَلَا شَكَّ أَنَّ هَذَا التَّجْدِيدَ أَمْرٌ إِضَافِيٌّ، لِأَنَّ الْعِلْمَ كُلَّ سَنَةٍ فِي التَّنَزُّلِ، كَمَا أَنَّ الْجَهْلَ كُلَّ عَامٍ فِي التَّرَقِّي، وَإِنَّمَا يَحْصُلُ تَرَقِّي العلماء بِسَبَبِ تَنَزُّلِ الْعِلْمِ فِي الواقع، وَإِلَّا فَلَا مُنَاسَبَةَ بَيْنَ الْمُتَقَدِّمِينَ وَالْمُتَأَخِّرِينَ عِلْمًا وَعَمَلًا وَحِلْمًا وَفَضْلًا وَتَحْقِيقًا وَتَدْقِيقًا لِمَا يَقْتَضِي الْبُعْدَ عَنْ زَمَنِهِ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ، كَالْبُعْدِ عَنْ مَحَلِّ النُّورِ وَيُوجِبُ كَثْرَةَ الظُّلْمَةِ وَقِلَّةَ الظُّهُورِ، وَيَدُلُّ عَلَيْهِ مَا فِي الْبُخَارِيِّ عَنْ أَنَسٍ مَرْفُوعًا " «لَا يَأْتِي عَلَى أُمَّتِي زَمَانٌ إِلَّا الَّذِي بَعْدَهُ شَرٌّ مِنْهُ» ". وَمَا فِي الْكَبِيرِ لِلطَّبَرَانِيِّ عَنْ أَبِي الدَّرْدَاءِ مَرْفُوعًا " «مَا مِنْ عَامٍ إِلَّا وَيَنْتَقِصُ الْخَيْرُ فِيهِ وَيَزِيدُ الشَّرُّ» " وَمَا فِي الطَّبَرَانِيِّ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ: «مَا مِنْ عَامٍ إِلَّا وَيُحْدِثُ النَّاسُ بِدْعَةً وَيُمِيتُونَ سُنَّةً حَتَّى تُمَاتَ السُّنَنُ وَتَحْيَا الْبِدَعُ» . ويؤكد الحافظ ابن حجر العسقلاني أن هَذِهِ النُّبْذَةُ الْيَسِيرَةُ أَيْضًا إِنَّمَا هِيَ مِنْ بَرَكَاتِ علوم العلماء المتقدمين، فَيَجِبُ عَلَيْنَا أَنْ نَكُونَ مُعْتَرِفِينَ بِأَنَّ الْفَضْلَ لِلْمُتَقَدِّمِينَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ أَجْمَعِينَ إِلَى يَوْمِ الدِّينِ. وأخرج الحافظ ابن حجر الحديث كالآتي: (رَوَاهُ أَبُو دَاوُدَ) وَالطَّبَرَانِيُّ فِي الْأَوْسَطِ، وَسَنَدُهُ صَحِيحٌ وَرِجَالُهُ كُلُّهُمْ ثِقَاتٌ، وَكَذَا صَحَّحَهُ الْحَاكِمُ. ٣٢٧

وشرح المناوي مفاهيم الحديث كما يأتي: (بعث) أرسل، (على رَأس)، أَي أول أَو على، (كل مائَة سنة) من المولد النَّبَوِيّ أَو الْبعْثَة أَو الْهِجْرَة، (من) أَي مُجْتَهدا وَاحِدًا أَو متعدّداً، (يجدّد لهَذِهِ الأمّة) أَي الْجَمَاعَة المحمدية وَالْمرَاد أمّة الْإِجَابَة بِقَرِينَة إِضَافَة الدّين إِلَيْهِم فِي قَوْله: (أَمر دينهَا) أَي مَا اندرس من أَحْكَام شريعتها، (وَأقَام) نصب وسخر، (فِي كل عصر) أَي زمن، (من يحوط هَذِه الْملَّة) أَي يتَعَاهَد هَذِه الطَّرِيقَة

---

[٣٢٦] علي بن (سلطان) محمد، أبو الحسن نور الدين الملا الهروي القاري (المتوفى: ١٠١٤هـ): "مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح"،
ط١، دار الفكر، بيروت – لبنان، ١٤٢٢هـ – ٢٠٠٢م، ١/٣٢١ – ٣٢٢.

[٣٢٧] أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي: "فتح الباري شرح صحيح البخاري"، ن رقم كتبه وأبوابه وأحاديثه:محمد فؤاد عبد الباقي، قام بإخراجه وصححه وأشرف على طبعه: محب الدين الخطيب، دار المعرفة – بيروت، ١٣٧٩ هـ، ١٣/ ٢٩٥.



الإسلامية ويبالغ فِي الِاحْتِيَاط لحفظها، (بتشييد أَرْكَانهَا) أَي بإعلاء أعلامها وَأَحْكَام أَحْكَامهَا وَرفع منارها (وتأييد سننها) أَي تقويتها (وتبيينها) للنَّاس أَي توضيحها لَهُم.[٣٢٨]

وأضاف المناوي: (أَن الله تَعَالَى يبْعَث لهَذِهِ الْأمة) أَي يقيض لَهَا (على رَأس كل مائَة سنة) من الْهِجْرَة أَو غَيرهَا على مَا مرّ (من) أَي رجلا أَو أَكثر (يجدّد لَهَا دينهَا) أَي يبين السّنة من الْبِدْعَة، ويشرح لهم الدين ويبين علومه لهم، ويذل أهل البدعة، قَالَ ابْن كثير وَقد ادّعى كل قوم فِي إمَامهمْ أَنه المُرَاد وَالظَّاهِر حمله على الْعلمَاء من كل طَائِفَة (والبيهقيّ فِي الْمعرفَة عَن أبي هُرَيْرَة) بِإِسْنَاد صَحِيح.[٣٢٩]

ونقل المناوي عن الحراني قوله: " ومن اسم مبهم يشمل الذوات العاقلة آحاداً وجموعاً واستغراقاً (يجدد لهذه الأمة) أي الجماعة المحمدية، وأصل الأمة الجماعة مفرد لفظاً جمع معنى، وقد يختص بالجماعة الذين بعث فيهم نبي وهم باعتبار البعثة فيهم ودعائهم إلا الله يسمون أمة الدعوة فإن آمنوا كلاً أو بعضاً سمى المؤمنون أمة إجابة، وهم المراد هنا بدليل إضافة الدين إليهم في قوله (أمر دينها) أي ما اندرس من أحكام الشريعة، وما ذهب من معالم السنن، وخفي من العلوم الدينية الظاهرة والباطنة، حسبما نطق به الخبر الآتي وهو: " إن الله يبعث " إلى آخره، وذلك لأنه سبحانه لما جعل المصطفى خاتمة الأنبياء والرسل، وكانت حوادث الأيام خارجة عن التعداد، ومعرفة أحكام الدين لازمة إلى يوم التناد، ولم تف ظواهر النصوص ببيانها، بل لا بد من طريق واف بشأنها، اقتضت حكمة الملك العلام ظهور قرم من الأعلام في غرة كل قرن ليقوم بأعباء الحوادث ...".[٣٣٠]

وأضاف المناوي شارحاً: (إن الله تعالى يبعث لهذه الأمة) أي يقيض لها، (على رأس كل مئة سنة)، سواء من الهجرة أو غيرها، والمراد الرأس تقريباً، (من) أي رجلاً أو أكثر، (يجدد لها دينها) أي يبين السنة من البدعة، ويكثر العلم وينصر أهله، ويكسر أهل البدعة ويذلهم. قالوا: ولا يكون إلا عالماً بالعلوم الدينية الظاهرة والباطنة. قال ابن كثير: قد ادعى كل قوم في إمامهم أنه المراد بهذا الحديث والظاهر أنه يعم جملة من العلماء من كل طائفة وكل صنف من مفسر ومحدث وفقيه ونحوي ولغوي وغيرهم.[٣٣١]

---

[٣٢٨] زين الدين محمد المدعو بعبد الرؤوف بن تاج العارفين بن علي بن زين العابدين الحدادي ثم المناوي القاهري (المتوفى: ١٠٣١هـ)/ "التيسير بشرح الجامع الصغير"، ط٣، مكتبة الإمام الشافعي – الرياض، الطبعة: الثالثة، ١٤٠٨هـ – ١٩٨٨م، ١/ ٣.

[٣٢٩] التيسير بشرح الجامع الصغير، ١/ ٢٦٧.

[٣٣٠] زين الدين محمد المدعو بعبد الرؤوف بن تاج العارفين بن علي بن زين العابدين الحدادي ثم المناوي القاهري (المتوفى: ١٠٣١هـ): "فيض القدير شرح الجامع الصغير"، ط١، المكتبة التجارية الكبرى – مصر، ١٣٥٦ هـ، ٩/١.

[٣٣١] فيض القدير، ٢/ ٢٨١.

قراءات معاصرة في مفهوم التجديد:

يتحدث الدكتور طه عبد الرحمن عن العقل المسدد من منظور العمل الديني وتجديد العقل، ويعرف (العقل المسدد) بأنه: "عبارة عن الفعل الذي يبتغي به صاحبه جلب منفعة أو دفع مضرة، متسولاً في ذلك بإقامة الأعمال التي فرضها الشرع". ٣٣٢

فالفعل المعتبر فيه، يضيف د. طه عبد الرحمن، ليس أي فعل كان، وإنما هو فعل شرطه أن يتصف بالأوصاف الثلاثة التي نريد الوقوف عندها واحداً واحداً، وهي (الموافقة للشرع)، و(اجتلاب المصلحة) ثم (الدخول في الاشتغال). ويشرع د. طه عبد الرحمن بتفصيل هذه الجوانب الثلاثة، وكما يأتي: ١- موافقة الشرع: فالعمل الذي يخالف الشرع قصداً ولا يبالي صاحبه، سواء خالف الشرع أم لم يخالفه، لا يمكن أن يقع به التسديد، وأن يصح أن يقع به التوجيه، الا أن التوجيه غير التسديد، فليس كل عمل منوط بالتوجيه عملاً منوطاً بالتسديد. فقد يوجه العمل المرء إلى ما يضره أو يضر غيره ولو يكون قد استفرغ الوسع في تحري ما يراه أنفع الأعمال، وفي اتخاذ ما يظنه أفضل الطرق لأداء عمله، فما لم يقم شاهد من الشرع على هذا العمل وعلى وسائله، وما لم يقصد به المرء صريح الموافقة، لم ينج من الوقوع في الإتيان في الفساد حيث يحسب أنه يحسن صنعاً. ٢- أما (اجتلاب المنفعة) فيعني أن المنفعة الناتجة عن العمل الشرعي غير المنفعة الحاصلة بطريق العمل غير الشرعي، فهذه الأخيرة واقعة لا محالة في النقائص ولو تحرى فيها المرء ما تحرى، واتخذ من المثل غير الشرعية ما اتخذ. ٣- (الدخول في الاشتغال): وحد الاشتغال عموماً " هو الخروج من وصف النظر إلى وصف العمل". ٣٣٣

كما تناول د. طه عبد الرحمن قضية العلاقة مع التراث في إطار قضية التجديد، مشيراً أنه لا سبيل إلى الانفكاك عن حقيقة التراث التاريخية ولو سعى المرء إلى ذلك بكل جهده، لأنها، وإن بدت في الظاهر حقيقة بائنة ومنفصلة بحكم ارتباطها بالزمن الماضي، فهي في جوهرها حقيقة كائنة ومتصلة تحيط بنا من كل جانب وتنفذ فينا من كل جهة، كما أنه لا سبيل إلى الانقطاع عن العمل بالتراث في واقعنا، لأن أسبابه مشتغلة على الدوام فينا، آخذة بأفكارنا وموجهة لأعمالنا، متحكمة في حاضرنا ومستشرفة لمستقبلنا، سواء أأقبلنا على التراث إقبال الواعي بآثاره التي لا تنمحي أم تظاهرنا بالإدبار عنه، غافلين عن واقع استيلائه على وجودنا ومداركنا. وليس تكاثر الأعمال المشتغلة بالتراث إلا دليلاً قاطعاً على الشعور بملازمة التراث لنا، تاريخاً وواقعاً، لكن أغلب الأعمال التقويمية للتراث، وإن شهدت على نفوذ التراث في وعينا، فإنها تأخذ

---

[٣٣٢] طه عبد الرحمن: "العمل الديني وتجديد العقل"، ط٢، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ١٩٩٧ م، ص ٥٨.

[٣٣٣] طه عبد الرحمن: نفسه، ص ٥٨ – ٦١.

بتصور المنهجية العلمية، يضيق ضيقاً عن استيفاء مقتضياته التاريخية والواقعية، إذ يتبنى هذا التصور على اعتقاد أن العلم واحد لا تعدد في طرائقه، وأنه ضروري لا جواز في أطواره، وأنه مطلق لا نسبية في نتائجه، وليس هذا كله إلا توهماً محضاً، فالعلم، في حقيقته، أبواب عدة ومسالك شتى، كما أن هذا التصور الشائع ينظر إلى الحقيقة التراثية كما لو كانت حقيقة تاريخية غير دينية وغير قائمة على الوحي، تقبل أن ينزل عليها من المفاهيم والمناهج ما ينزل على التراث الديني غير الديني. [٣٣٤]

ويشير الدكتور طه عبد الرحمن أن بعض الباحثين في محيطنا الجامعي يدعو إما إلى قطع الصلة بالتراث الإسلامي العربي لاعتقاده أن هذا القطع هو وحده الذي يكفل للعرب الالتحاق بالحداثة، وإما إلى إبقاء الصلة بالقسم الفلسفي من هذا التراث لاعتقاده أن هذا القسم هو وحده الذي يستوفي مقتضيات الوصل بالحداثة، وهذان الموقفان وإن كانا في ظاهرهما متفاوتين، فإنهما على الحقيقة يفضيان إلى نتيجة واحدة، وهي: إخراج المتلقي العربي من التعلق بالتراث الذي صنعته أمته إلى التعلق بالتراث المصنوع من أمة سواها، ذلك أن الذي يقول بالقطع الكلي للصلة بالتراث الإسلامي، لا يخفي البتة دعوته إلى استبدال تراث أجنبي مكانه، كما أن الذي يقول بالقطع الجزئي لهذه الصلة، لا يبقيها إلا مع القسم الذي اشتهر نقله من التراث الأجنبي، إذ من المعلوم أن المعرفة الفلسفية معرفة مأخوذة من اليونان، وعلى هذا تكون حقيقة هذا الموقف الثاني أنه يدعو إلى قطع الصلة بكل ما هو مأصول وغير منقول، فيكون هو الآخر قطعاً كلياً لا جزئياً. [٣٣٥]

ويؤكد د. طه عبد الرحمن أنه من جانبه على عكس هذين الموقفين الظاهر تفاوتهما، إلى التعامل مع التراث كحقيقة تاريخية لا يمكن الانفصال عنها ولا تقسيمها، فصار ننعت بالدعوة إلى القديم، بينما صار أصحاب هذين الموقفين ينعتون بالدعوة إلى الجديد، مع أنه كان يتوسل في دعوته بوسائل – مفاهيم وطرائق – تضاهي في قوتها المنهجية وسائل هؤلاء إن لم تتعدها جدة ودقة، لأن مستندنا فيها لم يكن قط مستنبطات النظر التقليدي العتيق، وإنما كان مستجدات البحث المنهجي الصريح، وبالتالي فالممارسة الحوارية التي اختص بها التراث العربي الإسلامي، والتي عرفت باسم المناظرة تجعل انفصالنا عن هذا التراث

[٣٣٤] د. طه عبد الرحمن: "تجديد المنهج في تقويم التراث"، ط٢، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، وبيروت، ص ١٩.

[٣٣٥] د. طه عبد الرحمن: " في أصول الحوار وتجديد علم الكلام"، ط٢، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ٢٠٠٠ م، ص ١٩.

من باب التكليف بما لا يطاق، كما تجعل حصر هذه الممارسة في قسم واحد من أقسام التراث من باب إدعاء ما لا يصح. ٣٣٦

ويذهب المودودي إلى أن المجدد هو من يتصف بالذهن الصافي، والبصر النفاذ، والفكر المستقيم، والقدرة النادرة على تبين سبيل القصد بين الإفراط والتفريط ومراعاة التعديل بينهما. والقوة على التفكير المجرد من تأثير الأوضاع الراهنة والعصبات القديمة الراسخة على طول القرون، والشجاعة والجرأة على مزاحمة سير الزمان المنحرف، والأهلية الموهوبة للقيادة والزعامة والكفاءة الفذة للاجتهاد ولأعمال البناء والإنشاء، ثم كونه أيضاً مطمئناً قلبه بالإسلام وكونه مسلماً حقاً في وجهة نظره وفهمه وشعوره، مميزاً بين الإسلام والجاهلية حتى في جزئيات الأمور ويبين الحق ويفصله عن ركام المعضلات التي أتت عليها القرون فهذه هي الخصائص التي لا يمكن أن يكون أحد مجدداً بدونها. ٣٣٧

أما من أعمال التجديد، كما يبينها المودودي، فهو:

١- تشخيص أمراض البيئة التي يعيش فيها المجدد تشخيصاً صحيحاً.

٢- تدبير الإصلاح وتعيين مواضع الفساد.

٣- اختبار المجدد نفسه وتعيين مواضع عمله.

٤- السعي لإحداث التغيير الفكر والنظري، وإصلاح نظام التعليم والتربية، وإحياء العلوم والفنون الإسلامية.

٥- محاولة الإصلاح العملي، وتزكية الأخلاق، وإشباع النفوس حباً بالشريعة.

٦- الاجتهاد في الدين، أي فهم كليات الدين، وتبين اتجاه الأوضاع المدينة، والرقي العمراني في عصره، ورسم طريق إدخال التغيير والتعديل على صورة التمدن القديمة المتوارثة، بما يحقق روح الشريعة ومقاصدها. ٣٣٨

---

[٣٣٦] طه عبد الرحمن: نفسه، ص ٢٠.

[٣٣٧] أبو الأعلى المودودي: "موجز تاريخ تجديد الدين وإحيائه: وواقع المسلمين وسبيل النهوض بهم"، ط٢، دار الفكر الحديث، لبنان، ١٣٨٦ هـ – ١٩٦٧ م، ص ٥٢ – ٥٣.

[٣٣٨] المودودي: نفسه، ص ٥٥ – ٥٦.

علم الحكمة الإسلامية بوصفه علماً تجديدياً

يهدف علم الحكمة الإسلامية إلى التجديد، منطلقاً من المبادئ الدينية للفكر الإسلامي منذ البعثة النبوية إلى اليوم. فهذا العلم يتصل بحقائق الإسلام الأساسية، وللإسلام، كما يقول الشيخ محمد عبده دعوتان، دعوة إلى الاعتقاد بوجود الله وتوحيده، ودعوة إلى التصديق برسالة محمد عليه الصلاة والسلام. فأما الدعوة الأولى فلم يعول فيها إلا على تنبيه العقل البشري وتوجيهه إلى النظر في الكون، واستعمال القياس الصحيح، والرجوع إلى ما حواه الكون من النظام والترتيب وتعاقد الأسباب والمسببات ليصل بذلك إلى أن للكون صانعاً واجب الوجود عالماً وحكيماً وقادراً، وذلك أن الصانع واحد لوحدة النظام في الأكوان. وأطلق للعقل البشري أن يجري في سبيله الذي سنته له الفطرة بدون تقييد، فنبهه إلى أن خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار وتحريك الرياح. وأما الدعوة الثانية فهي التي يحتج فيها الإسلام بخارق العادة، وهو مما دعا إليه الإسلام للتصديق برسالة النبي عليه الصلاة والسلام، هذا الخارق للعادة هو الذي تواتر خبره، ولم ينقطع أثره، ذلك الخارق المتواتر المعول عليه في الاستدلال لتحصيل اليقين هو القرآن الكريم، والدليل على أنه معجزة خارقة للعادة تدل على أن الله سبحانه هو الموحي الوحيد له، وقد أوحي إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، نزل على وتيرة واحدة هادياً من الضلال، ومقوماً للمعوج، كافلاً بنظام عام لحياة من يهتدي به من الأمم، منقذاً لها من خسران ما كانوا فيه، وهلاك كانوا مشرفين عليه. وهو مع ذلك من البلاغة والفصاحة مما لم يرتق إليه كلام سواه. ٣٣٩

والعقل، من القضايا الرئيسية في منهج التجديد في علم الحكمة الإسلامية. وهو، كما يشير د. محمد عمارة، من القضايا الأولى في أزمة الفكر الإسلامي المعاصر، إن العقل والعقلانية والنزعة العقلية في المنظور الإسلامي ليس جوهراً مستقلاً، ومناقضاً لغيره من سبل النظر، وتحصيل المعارف وأدوات الإدراك، فإذا كان المنهج العقلي، والمفكر ذو النزعة العملية في المصطلحات السائدة بالفكر الغربي يعني التميز والاستقلال، بل والمقابلة والتناقض مع المناهج والنزعات الوجدانية والنقلية والحدسية، فليس كذلك الحال في المنظور الإسلامي لعلاقة العقل والعقلانية بمناهج النظر والإدراك الأخرى. فالعقل في المصطلح العربي والتصور الإسلامي ليس (عضواً) وإنما هو (فعل التعقل)، به وبالقلب والنهى وبالنظر والتدبر والتفكر والفقه كان التعبير القرآني عن سبيل هذا المنهج من مناهج النظر وعن مضمون هذا المصطلح. وفعل التعقل إنما يتم من إنسان يمتلك سبلاً أخرى للنظر والإدراك ... موضوع النظر والإدراك، وعوامله من التعقد

[٣٣٩] محمد عبده: "الأعمال الكاملة"، ٣ / ٢٩٦ – ٢٩٨.

والكثرة إلى الحد الذي يستحيل تحصيل معارفها، أو الممكن والمتاح من معارفها، بسبيل واحد من النظر والإدراك. إن النقل، وهو الوحي في المنظور الإسلامي، ليس مقابلاً للعقل والعقلانية بل هو ثمرة العقلانية، فحجية النقل مترتبة على الإيمان بالله الذي أرسل الرسول بالوحي المنقول، وسبيل هذا الإيمان هو النظر العقلي في كتاب الكون المصنوع على نحو لا نهائي من الإبداع والإحكام في الرعاية والتدبير والصنعة والتقدير. فكأنما كان التصديق بهذا النقل، كتاب الوحي، هو ثمرة عقلية للنظر في كتاب الكون، استدلالاً بالمصنوع البديع على الصانع المبدع، الأمر الذي يجعل التزامل حتماً والاشتراك ضرورة بين (كتاب الوحي) و(كتاب الكون) وبين العقل كأداة للنظر فيهما معاً، متعاوناً في ذلك ومستعيناً بكل أدوات النظر الأخرى. ٣٤٠

تلك هي مفردات العقل والعقلانية والنزعة العقلية في منهج الإسلام، فليس هناك تقابل بين العقل والنقل، ولا بين الوحي والكون، وليس هناك استقلال للنظر العقلي عن غيره من سبل النظر والإدراك، وإنما تتفاوت المناهج وأصحابها في المقام والأهمية التي تعطي لكل منهج من مناهج النظر في عملية البحث عن الحقيقة، وهو تفاوت يجب أن يحكمه طبيعة البحث وحقل التفكير وميدان النظر. ومن ثم فإن الدين الإسلامي غير مقطوع الصلة بالعقلانية، بل إنه موضوع من موضوعات المباحث العقلية وميدان من ميادين النزعة العقلية، لأنه حكم على العقل فمما لا يستقل العقل بإدراكه من عوالم الغيب والسمعيات، وميادين الذوق والوجدانيات، إنه ميزان للعقل، يميز به الصحيح من الفاسد، وبكتاب العقل وكتاب الكون تظهر المعالم المتحدة التي أقامها الله سبحانه لهداية الإنسان إلى سبيل الرشاد. ٣٤١

ويحاول علم الحكمة الإسلامية أن يعيد صياغة العلاقة بين العقل والعقلانية والإنسان والكون على أساس المبادئ المستنبطة من الوحي (أي الكتاب والسنة).

وتستند المذهبية الإسلامية، كما يرى علم الحكمة الإسلامية، إلى عدد من المقومات عن الخالق سبحانه وفي شؤون الكون والنبوات واليوم الآخر والإنسان. فالكون الذي نعيش فيه ليس كوناً ثابتاً بل كون متغير وهو موضوع للتأمل والاستنباط. والمادة الكونية ليست شراً بل مخلوقة من أجل منفعة الإنسان ومصلحته، ولغايات حكيمة. ومن ثم لا بد من فهم الكون فهماً عقلانياً تجريبياً، من حيث التحليل والتركيب والتغيير. والمطلوب من الإنسان أن يتخذ من هذا الكون ميداناً لبناء حضارة متكاملة متزنة.

[٣٤٠] د. محمد عمارة: "أزمة الفكر الإسلامي المعاصر"، دار الشرق الأوسط للنشر، بدون معلومات أخرى، ص ١٢ – ١٣.

[٣٤١] نفسه، ص ١٣ – ١٤.

والكون كله قائم على أساس التوافق التام بين أجزائه، بحيث إن بعضها يكمل البعض الآخر في تناسق رائع يدل على وجود الخالق سبحانه.[٣٤٢]

ولذلك لا بد من القول بوجود الخالق الحكيم سبحانه القدير، ومن هنا يدعو الإسلام إلى الإيمان بالله وتوحيده، وعبادته وعدم عبادة شيء سواه، وهذا التوحيد الخالص متوافق مع النظام الكوني العام. وأما منهج توجيه حركة الإنسان العالم وفهم الأمور الغيبية والعوالم المحيطة بالإنسان فيحتاج إلى اللطف الإلهي من خلال النبوة وبعثة الأنبياء. كما أن هذه الحياة الدنيا ليست باقية إلى الأبد فما يعمله الإنسان من خير أو شر في هذه الحياة فسوف يجزى عليه في الدار الآخرة إن كان خيراً فبالجنة وإن كان شراً فبالنار. ومسؤولية الآخرة لا تنفي المسؤولية الإنسانية في هذه الدنيا، بل الإنسان مسؤول في هذه الدنيا عن كل أقواله وأعماله. ولذلك فالإنسان مطالب بتفعيل طاقاته الروحية والعملية لكي يقوم بدوره المطلوب في إعمار الكون، والترقي في سلم المعرفة بما يحرره من العبودية لغير الله تعالى.[٣٤٣]

وللمذهبية الإسلامية العديد من الخصائص التي تتميز بها عن غيرها من الأفكار والفلسفات والإيديولوجيات، ومن هذه الخصائص:

١- الربانية: لأن المذهبية الإسلامية موحاة من عند الله تبارك وتعالى، وقائمة على الاعتقاد المؤيد بالعقل المنبثق من الضمير والملتبس بالحياة.

٢- الثبات: فالإطار الذي يتحرك به العقل المسلم إطار ثابت، والمحور الثابت يدل على حقيقة الوجود الإلهي، وأن الإنسان خليفة الله سبحانه في الأرض.

٣- التغير: ومع ذلك فالمذهبية الإسلامية تؤمن بقانون التطور العام في الكون والمجتمعات في حدود الأعراض لا الجواهر، وتطور علاقة الإنسان بالعالم الخارجي. فالخصائص الذاتية للأشياء لن تتبدل في الظروف الكونية الحاضرة.

٤- الشمول: فالمذهبية الإسلامية ليست منبثقة من تفكير الإنسان المجرد والمحود في إطار الزمان والمكان النسبي، بل هي تستند إلى إرادة الإله السرمدية والأزلية الأبدية المطلقة.

٥- التوازن: فهي تقوم على توازن عجيب من حيث مصادر المعرفة. فالعقل لا يخترق الغيب الذي تكفل الوحي ببيانه.

---

[٣٤٢] د. محسن عبد الحميد: "الإسلام والتنمية الاجتماعية"، ط١، دار المنارة، جدة، ١٤٠٩ هـ – ١٩٨٩ م، ص ٢٦.

[٣٤٣] نفسه، ص ٢٦ – ٢٧.

٦- الإيجابية: فهي مذهبية موجبة من حيث علاقة الله سبحانه بالوجود واعتناؤه به، وتدبيره للوجود كله بدقة كاملة وعلم محيط.

٧- الواقعية: وهي مذهبية واقعية تماماً، لأنها موجهة أصلاً لتعريف الإنسان المؤمن بالخالق، وبالإنسان نفسه، ومركزه في الكون، وبكونه خليفة في الأرض، يتعامل مع قوانينها المادية وحقائقها الموضوعية. ٣٤٤

وينظر علم الحكمة الإسلامية إلى خصائص المذهبية الإسلامية المذكورة بوصفها خصائص تعبر عن جوهرية العلاقة بين الوحي والإنسان والكون.

وعلم الحكمة الإسلامية يستظل بالدين، وهو، أي الدين، كما يقول الندوي، لم يصل إلينا عن طريق الحكماء والمفكرين، بل وصل إلينا عن طريق الأنبياء بالوحي الذي أوحي إليهم من الله سبحانه. ويركز الدين بدرجة كبيرة على العقيدة، أولاً وقبل كل شيء، فما زال الأنبياء من لدن آدم عليه السلام إلى خاتمتهم النبي محمد عليه الصلاة والسلام يدعون إلى عقيدة معينة أوحيت إليهم، والقرآن الكريم هو الكتاب السماوي المحفوظ والباقي إلى آخر الأبد (وهو المصدر الأول لعلم الحكمة الإسلامية). ٣٤٥

ويتمسك علم الحكمة الإسلامية بالمبادئ التي بعث النبي صلى الله عليه وآله وسلم. يؤكد الندوي أن الله سبحانه بعث النبي محمد بن عبد الله الهاشمي صلى الله عليه وآله وسلم، والذي أيقظ في مكة صيحة دوت بها الغابات وجاوبتها الجبال، وهذه الصيحة: "قول لا إله إلا الله محمد رسول الله". كلام وجيز يحمل في أثنائه عالم الحقائق والمعاني، ولقد شهد التاريخ بأن أسس الحياة الكاذبة والمزورة قد تزلزلت بهذه الكلمة، لقد كانت ضربة قاضية على أفكار الحياة الخاطئة. يقول الندوي عن هذه الكلمة: " لقد كانت – ولا تزال - هذه الكلمة تعني أن الحياة ليست أجمة برية وحشية لم يعتن بها معتن، بل هي حديقة منسقة غرسها الله تعالى وتعهد بتهذيبها وإصلاحها، وأن الإنسان ريحانة هذه الحديقة، وروح الربيع، وكيف تذبل هذه الريحانة وتدوسها الأقدام، أو تخطفها الطير، أو تهوي بها الريح، ولم تؤد مهمتها، ولم تحل المحل اللائق بها، فتقتضي فطرته أن يعبد الله وحده ...". ٣٤٦

ويشتغل (علم الحكمة الإسلامية) في جملة من الاشتغالات العلمية المنهجية التي تضبط المسار العلمي لهذا العلم. ومن جملة هذه الاشتغالات هو (فقه الأولويات)، ويعني: "وضع كل شيء في مرتبته بالعدل، من

---

[٣٤٤] نفسه، ص ٢٨ – ٣١.

[٣٤٥] أبو الحسن الحسني الندوي: " العقل والعبادة والسلوك في ضوء الكتاب والسنة والسيرة النبوية"، ط٢، دا القلم، الكويت، ١٤٠٣ هـ – ١٩٨٣ م، ص ٢١ – ٢٤.

[٣٤٦] نفسه، ص ٧٨ – ٧٩.

الأحكام والقيم والأعمال، ثم يقدم الأولى فالأولى، بناء على معايير شرعية صحيحة، يهدي إليها نور الوحي، ونور العقل: { نُورٌ عَلَى نُورٍ } [النور : ٣٥]". ولذلك، فعلم الحكة الإسلامية، وفي ضوء (فقه الأولويات) لا يقدم غير المهم على المهم، ولا المهم على الأهم، ولا المفضول على الفاضل أو الأفضل، ولا المرجوح على الراجح، بل يقدم ما حقه التقديم، ويؤخر ما يستوجب التأخير، ولا يكبر الصغير، ولا يهون الخطير، بل يضع كل شيء في موضعه بالقسطاس المستقيم. ٣٤٧

وهذا ما يجعل (علم الحكمة الإسلامية) يأخذ بنظر الاعتبار عوامل السعة والمرونة في الشريعة الإسلامية، مثل: أدلة التشريع فيما لا نص فيه، الاستحسان، الاستصلاح، العرف، اهتمام النصوص بالأحكام الكلية، قابلية النصوص لتعدد الأفهام، رعاية الضرورات والأعذار والظروف الاستثنائية، حالة الإكراه، وحالة الضعف والعجز، ضرورات الجماعة، تغير الفتوى بتغير الأزمة والأمكنة والأعراف والأحوال، الأحكام الثابتة والأحكام المتغيرة، وغيرها. ٣٤٨

ولذلك، فعلم الحكمة الإسلامية يسير في منهجه العلمي وسطاً بين (الانفتاح والإنغلاق). مؤكداً على مفهوم (التسامح)، وهو من المقومات الأساسية في العلم المذكور، لأن الدين الإسلامي يؤكد الإيمان بحقيقتين أساسيتين: الأولى: أن اختلاف البشر في الأديان وغيرهما واقع بمشيئة الله تعالى. الثانية: أنما حسابهم على ما ضلوا فيه وانحرفوا إنما هو إلى الله يوم القيامة. ٣٤٩

ومن هنا ينبغي أن يعلم أن لكل عصر مشاكله ورؤيته التي تنبثق من طبيعته، ترتبط ارتباطاً كبيراً بالتغيرات المتنوعة والصراعات التي حدثت فيه. ولذلك، فالفكر الإسلامي في أي عصر هو محاولة فهم واستيعاب الصراعات والتغيرات في ضوء أصول الإسلام وقواعده. وقد تكون المحاولة ناجحة تستطيع أن تنفذ بعمق إلى تلك الأصول والمقاصد والقواعد، لاستنباط قوانين حركة الإنسان في نفسه ومجتمعه، بالاستجابة لها في جوانب معينة، وضبطها وتطويعها في جوانب أخرى. ومن ثم فتلك الحلول المقدمة في عصر معين في كل تفاصيلها ووسائلها لا يمكن أن تكون صالحة لكل عصر ولا يمكن أن تكون هي الإسلام من حيث هو وحي معصوم. وإنما الصحيح أن يقوم الفكر الجديد في العصر المتأخر بعملية تواصل

---

[٣٤٧] ينظر في فقه الأولويات: د. يوسف القرضاوي: "في فقه الأولويات: دراسة جديدة في ضوء القرآن والسنة"، ط٢، مكتبة وهبة، مصر، ١٤١٦ هـ – ١٩٩٦ م، ص ٩.

[٣٤٨] ينظر في العوامل أعلاه: د. يوسف القرضاوي: "عوامل السعة والمرونة في الشريعة الإسلامية"، ط٢، دار الصحوة، القاهرة، ١٤١٣ هـ – ١٩٩٢ م.

[٣٤٩] ينظر عن موضوع الانغلاق والانفتاح والتسامح في الثقافة الإسلامية: د. يوسف القرضاوي: " ثقافتنا بين الانفتاح والانغلاق"، دار الشروق، مصر، ٢٠٠٠ م، خصوصاً ص ٢٦ وما بعد.

عميق مع الفكر الذي تقدمه ويقوم بموازنة دقيقة تعبر عن المتغيرات الجديدة، ليكون الفكر الجديد في العصر الجديد أكثر تعبيراً عن أصول الإسلام في ضبط الحركة الاجتماعية، على اعتبار أن الإسلام من حيث هو دين خاتم وكمال مطلق إلى يوم القيامة فكل عصر يستطيع أن يستنبط منه ما يعينه على فهم الثوابت والمتغيرات. وبذلك يكون الفكر الإسلامي حياً ومتوالًا ومرناً ومتطوراً وإسلامياً دائماً في منطلقه، دون إعادة الصياغات الفكرية السابقة في محاورها كلها. فالإسلام يريد من المسلم الحركة والحياة والتغيير إلى الأفضل. ولا يعني ذلك أن الفكر الإسلامي ليس إلا محاولة اجتهادية في عصر واحد، بل قد تتنوع الاجتهادات، فتتنوع الحلول في القضايا النظرية والعملية. ٣٥٠

وينظر علم الحكمة الإسلامية أن لكل عصر خصائصه المعينة التي تميزه عن غيره من العصور.

ومن هنا لا يمكن اعتبار اجتهاد واحد من تلك الاجتهادات الممثل الوحيد للإسلام في ذلك العصر، وإنما لا بد من أن توزن الأمور بدقة ويرجع فيها إلى موازين الإسلام نفسه، فيقال هذا الاجتهاد هو الأقرب إلى تحقيق مقاصد الإسلام. ولذلك يمكن أن نعد الاجتهادات التي جرت في تاريخ الحضارة الإسلامية سواء أكانت في أمور العقائد التفصيلية أم في الحياة العملية اجتهادات مشروعة إسلامياً في عصرها، طالما أنها صدرت من مبادئ الإسلام الكلية وأصوله العامة في إطار الضوابط الأصولية، بغض النظر عن كونها قد أصابت أم أخطأت. ولذلك لا بد من إعادة النظر في ميراثنا المعرفي الذي نتج عن مواقف المفكرين المسلمين في العصور الماضية، كي نطرح منه كل ما لا يعبر عن عصرنا ولا يشترك في تغيير حياتنا ولا يحقق مصلحة الجمهور الأعظم من أبناء الأمة الإسلامية. بل لا بد من أن نجتاز مظاهر الفكر الإسلامي التي سادت في العصور الماضية لنوصل أنفسنا بالقرآن الكريم والسنة النبوية الصحيحة، فنستنبط فكرنا الإسلامي الجديد من القرآن الكريم والسنة النبوية الصحيحة. ٣٥١

ومن الأمثلة على المنهج المذكور ما يتعلق بالفلسفة، ففي مسائل الفلسفة القديمة لم يعد شيء من صراعاتها التفصيلية يعبر عن مصطلحات عصرنا وفكره. ففلسفات اليونان التي كانت المصدر الأول لأفكار الفلاسفة في الحضارة الإسلامية قد سقطت الآن من حيث المادة المعرفية. أما الفلسفة الإسلامية التي يجب أن تسود اليوم فهي الفلسفة التي تعالج فكر العصر وأزماته وقضاياه بعمق ودقة وموضوعية، فتكشف من خلال المنطق الحديث حقائق نظرة الإسلام إلى الحياة والكون والمجتمع والإنسان وتركز على الواقع من أجل إصلاحه. إن الفلسفة الإسلامية لا بد أن تبني المذهبية الإسلامية الشاملة على مرتكزات المنطق والعلم

[٣٥٠] د. محسن عبد الحميد: "الفكر الإسلامي : تقويمه وتجديده"، ص ٤٩ – ٥٠.

[٣٥١] د. محسن عبد الحميد: "الفكر الإسلامي : تقويمه وتجديده"، ص ٥٠ – ٥١.

الحديثين وتكشف الأصول الوثنية في الحضارة المعاصرة. إن الفلسفة الإسلامية التي يحتاجها المسلم المعاصر هي الفلسفة التي تواجه الفلسفات المادية وتنقذ الجيل المسلم من الحيلة والاضطراب، وإذا قامت الفلسفة الإسلامية بهذا الواجب فليس من داع للفلسفات والمناهج الكلامية التي سادت في الحضارة الإسلامية بأشكال متباينة. وهذه الفلسفة الإسلامية لا تزال في بداياتها في مجال عرض التناسق الفكري والتصور الكوني العام الشامل المبني على النفاذ العميق إلى أنسجة المعضلات الفكرية والتفاعل الموضوعي الإسلامي الأصيل مع التغيرات الحضارية.[٣٥٢]

نقول وهذا هو الهدف الخاص الذي يعمل (علم الحكمة الإسلامية) على تحقيقه، وهو تقديم البديل الإسلامي الخالص عن (الفلسفة) التي سادت، ليس في الحضارة الإسلامية فحسب، بل في العالم أجمع، والتي نتجت عن القواعد والمذاهب والمناهج الفلسفية التي أنتجها العقل الوثني اليوناني، فكون المرجعية الوثنية التي اشتغل في إطارها العقل الفلسفي اليوناني تجعل من المستحيل القبول بالمبادئ الوثنية التي تأسس عليها هذا العقل، لأن منهج الصراط المستقيم الذي بعث به الأنبياء عليهم الصلاة والسلام هو التوحيد، وهو الأساس الذي انطلق منه العقل الإسلامي عبر التاريخ. والتوحيد هو المرجعية القصوى والأساسية التي ينطلق منها علم الحكمة الإسلامية في إعادة صياغة المنهج العلمي والعقلي الإنساني بصياغة شاملة تلغي وبشكل كامل الأصول الوثنية التي اشتغل عليها العقل الوثني عبر التاريخ.

ومن أجل أن يكون علم الحكمة الإسلامية علماً إسلامياً بالمعنى الخالص فهو قد ابتدأ بتقديم البديل الإسلامي عن الفلسفة من أول المقدمات العلمية، أي من المصطلح نفسه، فالفلسفة مصطلح يوناني كما هو معروف يقوم على جدلية العلاقة بين (الفيلو) وهو المحب، والسوفوس (أي الحكمة)[٣٥٣]، وهذه الجدلية تقوم على أساس المرجعية الوثنية اليونانية، وهو ما يرفضه علم الحكمة الإسلامية رفضاً قاطعاً. فأشد ما يحبه الحكماء المسلمون هو الله سبحانه، قال تعالى: { وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَتَّخِذُ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَنْدَادًا يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللَّهِ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ } [البقرة : ١٦٥]، والحكماء المسلمون يتبعون رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم إتباعاً كاملاً لأن طاعة الرسول عليه الصلاة والسلام من طاعة الله سبحانه: { مَنْ يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ وَمَنْ تَوَلَّى فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا (٨٠) } [النساء : ٨٠]، والحياة هي في اتباع الرسول صلى

---

[٣٥٢] د. محسن عبد الحميد: "الفكر الإسلامي : تقويمه وتجديده"، ص ٥٢ – ٥٣.

[353] Douglas J. Socci, Archetypes of Wisdom: An Introduction to Philosophy (California: Thomson Higher Education, 2007), p. 62.



الله عليه وآله وسلم: { يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ } [الأنفال : ٢٤].

ومن هنا كان علم الحكمة الإسلامية شقيقاً للعلوم الإسلامية، لأنه لا يعمل على التوفيق بين الفلسفة اليونانية الوثنية وبين المرجعية التوحيدية للديانة الإسلامية (وهو الخطأ الذي وقع فيه الفلاسفة في الحضارة الإسلامية)، بل إنه يجعل التوحيد في الإسلام هو الأساس ومن ثم يعمل على فهم كل الوجود (الإنسان والكون) في إطار التوحيد نفسه، وهذا هو المنهج العام للعلوم الإسلامية، ومن ثم كان علم الحكمة الإسلامية شديد القرابة من علم أصول الفقه الذي وضع قواعده الإمام الشافعي في كتابه: "الرسالة"، لأنه يرجع إلى الكتاب والسنة في استنباط الأحكام، أما الفرق بينهما فهو أن علم الحكمة الإسلامية معني بالدرجة الأساس باستنباط الأحكام العقلية من المصادر الأصلية (الكتاب والسنة خصوصاً)، أما علم أصول الفقه الإسلامي فقد تخصص بالدرجة الأساس باستنباط الأحكام العملية من مصادرها الأصلية، ولذلك يمكن أن يعد علم الحكمة الإسلامية سابقاً من الناحية الترتيبية المنهجية على علم أصول الفقه الإسلامي من حيث أن الأحكام العقلية سابقة على الأحكام العملية ومؤدية إليها بالضرورة.

أما الهدف العام، كما قلنا في أول هذا المبحث، لعلم الحكمة الإسلامية فهو دعوة الإنسان إلى الإيمان بالله سبحانه وحده إلهاً وخالقاً ورازقاً ومدبراً، أي الدعوة إلى العبودية الخالصة لله سبحانه، والالتزام بالتوحيد والمنهج التوحيدي منهجاً أساساً في فهم الإنسان والكون والعمل في ضوءه ومن خلاله، والسير على طريق الأنبياء (أي منهج الصراط المستقيم) الذي بعث به كل الأنبياء والمرسلين من عند ربهم تبارك وتعالى، وآخرهم النبي محمد صلى الله عليه وآله وسلم، وكل ذلك من أجل الفوز برضا الله تبارك وتعالى، ومن أجل أن يتهيأ الإنسان للاستعداد ليوم المعاد، ذلك اليوم العظيم المبعوث إليه الناس. ٣٥٤

[٣٥٤] ينظر للتوسع: رواء محمود حسين: "العروة الوثقى: مدخل إلى علم الحكمة الإسلامية"، ص ٤٢ وما بعد.

خاتمة الكتاب

١- لكل علم منهج، أما منهج علم الحكمة الإسلامية فيستند إلى الوحي (القرآن الكريم والسنة النبوية) وتطبيقات الخلفاء الراشدين والصحابة وتابعيهم بإحسان، يقوم بالاجتهاد في فهم (الصراط المستقيم) ممثلاً بالدين، ومن ثم الوصول إلى العصر لكي يؤسس لقيم معاصرة على أساس الوحي، وهو علم يطلب التجديد طلباً حثيثاً وبسعي دءوب ومتواصل.

٢- درسنا مفهوم الشرعة والمنهاج في القرآن الكريم.

٣- يستند المنهج الإسلامي إلى المبادئ الرئيسية، وهي: التوحيد والنبوة والمعاد.

٤- رددنا على الدكتور محمد آركون بأنه لا إشكال ذاتي في التأصيل ولا ضرر إذا كان التأصيل يهدف أصلاً إلى البحث عن أقوم الطرق الاستدلالية والوسائل التحليلية والاستنباطية للربط بين الأحكام الشرعية والأصول التي تتفرع عنها. هذا بالضبط ما أراده الشافعي ومن جاء بعده من الأصوليين من علم الأصول، فقد كان المطلوب البحث عن أدق فهم للنص الديني (القرآن والسنة)، للوصول إلى تطبيق يساوي في الدقة مستوى الفهم والاستنباط والتحليل والاستدلال.

٥- أشرنا إلى آية الاستمساك بالوحي، وبينا حدود العقل والتأويل، مارين: بلفظ التأويل، ومسائل أصول الدين، وقضية المصطلح، وبعضاً من المسائل التي نهى عنها الكتاب والسنة.

٦- أكدنا على مبدأ الاعتصام بالكتاب والسنة.

٧- بحثنا عن سؤال المنهج عند الإسلاميين، مثل: الإمام مالك، والإمام الشافعي، وابن حزم، والغزالي، والافغاني، ومحمد عبده، والنورسي، وعبد الحليم محمود.

٨- المنهاج الثاني يعالج مقولات ، بواسطة تفكيكها أولاً، ودراسة كل مقولة على حدة، من خلال عمق المقولة، ثم إعادة تركيب المقولات، من أجل الانطلاق في موضوع تحديد أصول وضوابط المنهج العلمي في علم الحكمة الإسلامية.

٩- جاوزنا المنهج الأفلاطوني والهيجلي والماركسي في موضوع المنهج، لنتوصل إلى نتيجة، مفادها: "المطلوب تفسير العالم والمطلوب تغييره بواسطة الإنسان مستعيناً بالله".

١٠- منهج علم الحكمة الإسلامية يستند إلى الكتاب والسنة، ويتحرك في إطار: المنهج والفعل، النظرية والتطبيق، (العلم والعمل). ووضوح المنهج، استنادا إلى مقولات علم الحكمة الإسلامية، إنما يأتي من الوحي، ومن ثم من العقل، من خلال رؤيته الكلية الشاملة لشبكة المفاهيم التي يشملها الوحي، وللمطلق التاريخي، ولإمكانيات الفعل نفسه، إذن من المثالية والفعل في نفس الوقت... إنه يأتي أيضاً من (المادة الدينية للعقل)، بحسب شمولية هذه المادة وموسوعيتها، ليتقابل النسبي(العقل) مع الكلي المطلق (الدين)، في محاولة لتقديم صورة للعالم، وفي محاولة أخرى في مجال فعل تغييره.

١١- علم الحكمة الإسلامية له رؤية خاصة لعلم التاريخ، وفلسفة الحضارة إذ يستمد هذه الرؤية من الوحي ومن عبرة التاريخ.

١٢- دعونا إلى تجديد العقل الإسلامي بحيث يستجيب لملائمة الظروف الطبيعية والمناخية أي إلى (المناخات الثقافية للعالم المعاصر)، أي طريقة تفكير الإنسان المعاصر والحضارات فيه، إذ تستند دراسة التفكير إلى كل الوحدات المؤسسة (الدين، الظرف البيولوجي، الاقتصادي، الاجتماعي،) للفرد، الذي ينتمي لكل حضارة، والذي يشكل أصغر وحدة اجتماعية لكل منها، وبمجموع تفكير الأفراد نصل إلى طبيعة تفكير الحضارة التي تجمعهم، أي تضم مجتمعاتهم، بعدها إلى تفكير مجموع حضارات العالم نصل إلى (المناخ الفكري العالمي المعاصر)، لنخرج من هذه المناخات، بعد تحديد طبيعتها، إلى جعل علم الحكمة الإسلامية متصور لها، مستجيب لتلبية حاجاتها. ولذلك أكدنا أنه ينبغي على (منهج علم الحكمة الإسلامية) أن ينظر إلى حاجات المتعلم وثقافة المجتمع الذي يضم هذا المتعلم، والذي يحتاجه هذا المنهج الجديد من أجل ربط ومنهجها بموضوعات الحياة المعاصرة، لكن على أساس نزول الحكماء المسلمين إلى الشارع، وتبنيهم قضايا مجتمعاتهم إيجاباً أو سلباً، لأن الانتماء مسؤولية والتزام، والحكمة الإسلامية كانت ولازالت مسؤولة وملتزمة، فانتماء الحكماء المسلمين إلى القضايا المتعلقة ببيئتهم الاجتماعية يعد ربطاً للحكمة الإسلامية بموضوعاتها المعاصرة، وتجديداً للبناءات الداخلية من وجهة النظر البعيدة العمق للعقل الإسلامي.

١٣- فيما يخص منهج علم الحكمة الإسلامية فقد طرحنا تساؤلات قبله لتحديده: ما الفلسفة ؟ هل تنفصل الفلسفة عن الدين ؟

١٤- وقد ينظر إلى الفلسفة أنها شاملة، كلية، عامة، داخلة في تفكير كل إنسان، فكل واحد منا فيلسوف بقدر ماهو داخل في طاقته العقلية من التجريد واستخلاص القوانين الكلية من الجزئي،

وهذا هو منهج الفلسفة بحد ذاتها. ويعتقد أن الإنسان يمارس الفلسفة بطريقة واعية محترفة و شبه احترافية أو بطريقة لا واعية، ولعل الطريقة الأخيرة يمكن تسميتها ب(الممارسة الشعبية الاعتيادية غير المنهجية للفلسفة) من قبل الفرد . الفلسفة بحسب ما تقدم :"هي عملية استخلاص القوانين الكلية بواسطة التجريد العقلي من المتغير الجزئي، من خلال الملاحظة البيانية للوقائع المتكررة، بعد الاستعانة بالمادة العلمية التي تشير إلى :الدين، العلم، وغيرها" ، هذا هو تعريف الفلسفة الذي يلخص ما تقدم. وهنا يتضح الفرق بين الفلسفة وعلم الحكمة الإسلامية، فالفلسفة تعتمد العقل أياً كان مصدره معياراً في تمييز الحقائق، وتقييم الأشياء، أما علم الحكمة الإسلامية فيعتمد على الكتاب والسنة في إدراك الحكم وتقييم الأفكار والأفعال، وهذا لا يعني إلغاء دور العقل في استخراج الأحكام، بل إن هذا العقل، وفي ضوء الحكمة الإسلامية، يستظل بالمبادئ التي جاء بها الوحي (القرآن الحكيم والسنة النبوية الحكيمة)، وبهذا يصبح علم الحكمة الإسلامية البديل الإسلامي الخالص لأول مرة عن الفلسفة التي صاغها العقل الإنساني غير المهتدي بكتاب الله سبحانه ولا بسنة النبي صلى الله عليه وآله وسلم.

١٥- علم يدعو إلى توحيد الله سبحانه، وإخلاص العبودية له، والتسبيح له تعالى، ويؤكد تأكيداً كبيراً على شكر النعمة الإلهية، ويدعو الباري سبحانه أن ينعم على الحكيم الإسلامي بالمعرفة والعلم والهدى والصراط المستقيم، وغايته النهائية والقصوى إرشاد الخلق إلى توحيد الله سبحانه، والتأكيد أنه الغاية النهائية التي بعث الأنبياء والمرسلون من أجلها، وهي الغاية التي يسبح الكون كله من أجلها.

١٦-لم تكن الفلسفة اليونانية تستند إلى الوحي أو إلى العلوم التي جاء بها الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، بل إن الوثنية هي المرجعية العامة للفلسفة اليونانية.

١٧-التاريخ الإسلامي كله يبدأ بعد الوحي.

١٨-يهدف علم الحكمة الإسلامية إلى أن يلتحق بجملة العلوم الإسلامية من التفسير والحديث والفقه والأصول وغيرها. وهو ملتزم بالمفاهيم العامة والتفصيلية لدين الإسلام ممثلاً بالوحي القرآن والحديث، هذه المفاهيم التي يعمل العقل الإسلامي على استخلاصها من الوحي وفهم الإنسان والعالم من طريقها.

١٩-أكدنا أن الإسلام هو الوحي الإلهي الخالد متمثلاً ب(القرآن) ، وحديث رسول الله صلى الله عليه وآله سلم، أما الفكر الإسلامي فهو مجمل الانجاز العقلي النظري والتطبيقي للعقلانية الإسلامية في

إطار المبادئ العامة الكلية الشاملة التي يشملها النص. من ضروريات المنهج الجديد لعلم الحكمة الإسلامية بحسب أطروحتنا العلمية هذه، وضع الفصلة التمييزية بين الوحي والإيديولوجي أو الفلسفي، وهذا به تمييز كل الوحي ذاته عن غيره، الوحي الإلهي ليس إيديولوجيا أو فلسفة، إنه وحي الهي.

٢٠- قدمنا تحديداً منهجياً لعلم الحكمة الإسلامية، بأنه: "عملية استخلاص القوانين الكلية بواسطة الاستنباط العقلي من الوحي (نص القرآن والحديث) بعد تشخيص المتغير النسبي أو الجزئي، من خلال الملاحظة البيانية للوقائع، ومحاولة تحديد المشكلات ومعالجتها بنفس طريقة استخلاص القوانين الكلية".

٢١- نقلنا الأدلة الشرعية المتمثلة: بالقرآن والسنة والإجماع، وغيرها من مجالها الأصولي، أي من علم أصول الفقه، لتكون أدلة مميزة لعلم الحكمة الإسلامية عن الفلسفة واللاهوت.

٢٢- يتوسع علم الحكمة الإسلامية في مجال تقديم أبعاد جديدة لفهم الطبيعية من خلال توسيع المستويات العلمية لدراسة الطبيعة ذاتها،على أساس الاستفادة من جملة علوم مهمة أخرى في هذا المجال، ثم يتحول إلى المنهج التركيبي أو الطريقة التركيبية في دراسة الأبعاد الكبرى للفكر الإنساني المؤسسة لنظريتها المعرفية (الإنسان، العالم) من خلال دراسة علاقة كل بعد بالآخر، وعلى ضوء الإيمان بالله.

٢٣- حددنا الأطر العام لنظرية المعرفة في علم الحكمة الإسلامية، وتتمثل في أبعاد: أولاً: الدينية: أي أن الدين هو (إيمان وعمل) أي (علم بالدين وتطبيق له)، وهذا البعد يشير إلى اعتماد الحكماء المسلمون اعتماداً جذرياً على الوحي في معرفة الله سبحانه، والقرآن هو الأصل المرجوع إليه في الشرائع، ويدعو إلى عبادة الله سبحانه إلهاً واحداً أحداً وإخلاص العبودية له جل شأنه. ثانياً: العقلية: وتستند إلى ارتباط النص بالعقل بالواقع بالفهم بالتطبيق، فالعلاقة قائمة بين النص والعقل من خلال تعامل الثاني مع الأول، بواسطة عملية الفهم، الذي يتصل بالواقع أيضا، لان الفهم يشير إلى (الفهم العقلاني) للنص والواقع كليهما، ومحاولة الخروج من كل ذلك بالطرف الأخير لأبعاد العلاقة الارتباطية (التطبيق العقلاني للنص في الواقع)، وبموجب شرط أساسي ونهائي أن يتم التحرك على ضوء النص (القرآن الحكيم والسنة النبوية). الوحي (ممثلاً بالقرآن والسنة) هو الأساس لقيادة العقل في علم الحكمة الإسلامية، وبالتالي فالعقل الديني في الإسلام تابع للوحي بشكل كامل، وها ما يجعله عقلاً فاعلاً وليس مستقيلاً. ثالثاً: الروحية: علم الحكمة

الإسلامية لا يلغي الشعور أو الوجدان الإنساني، وإذ يقوم بذلك فإنه يعي كل الوعي بأن ذلك سوف يتم على طريقة الاشتغال ضمن سياق أن الإنسان مؤلف من روح وطين، والمقصود بالروحية الالتزام بتطبيق مجموعة الشعائر الدينية في الإسلام من صلاة وصيام وصدقة وحج وزكاة ودعاء وأذكار، ولعل الروحية يمكن تلخيصها بكتب الدعاء والأذكار وعمل اليوم والليلة في الدراسات الإسلامية. رابعاً: الإنسانية: أكدنا أن الإنسان ليس مادة فحسب بل هو مادة وروح، ومن ثم لا يمكن فصل العقل عن وجدان الإنسان، وإن كان لكل منهما حدوده وأبعاده الخاصة، وهذا م يجعلنا نرفض منطق الثنائيات التي تقول به الوضعية المنطقية. خامساً: العالمية: وتعبر عن علاقة الإنسان بالعالم وكونه مكلفاً بإعماره من خلال مفهوم الاستخلاف.

٢٤- وفي مجال النظرية العلمية الخاصة بعلم الحكمة الإسلامية أكدنا: أن (العلم ليس للعلم)، أنه وسيلة من وسائل المهمة التي تعين الإنسان في مسألة كونه مستخلفاً على هذه الأرض لإعمارها وإقامة القانون الإلهي (مفهوم الاستخلاف)، وبذلك يكون (العلم من أجل الدين) وفقاً لنظرية العلم في علم الحكمة الإسلامية، وهي تجعل الوحي أساساً في التفكير العلمي، ولذلك هي تبحث في تبحث في كشف العلاقة بين الوحي والعلم، وأن الوحي يقدم مادة هائلة تعين الدارس للواقع في التحليلات الواقعية. والحكمة الإسلامية في ضوء نظريتها العلمية الجديدة، سوف تقوم بتأسيس هذه النظرية على معيارين : الأول: المعيار النظري والعلمي التجريبي المحض: الذي يستند إلى مناهج العلوم التجريبية في دراسة فروض ومقدمات ونتائج العلم. الثاني: المعيار الديني : كون الحكمة الإسلامية من العلوم الدينية، لتقديم مفاهيمها الكلية الدينية العامة والشاملة حول العلم وفلسفة العلوم، وتشتغل أيضاً في التمييز بين الإيديولوجي والفلسفي العلمي التجريبي، مستفيدة من الملاحظات العلمية المطروحة في مجال العلوم، وعن طريق العودة إلى المقاربات الإسلامية المعاصرة حول العلم.

٢٥- أما عن النظرية النقدية في علم الحكمة الإسلامية فتؤكد أن علم الحكمة الإسلامية علم نقدي، على أساس كون (الفكر الإنساني عموماً) خاضع لقواعد الدراسة المنطقية العقلانية النقدية، وتستند وجهة النظر النقدية هنا إلى المفاهيم الكلية لمبادئ الوحي التي يجتهد العقل الإيماني في استخراجها من النص، والنقدية الخاصة بعلم الحكمة الإسلامية تستلزم عقلاً معرفياً واجتهاديا وكلياً، لا استسلاماً ولا انهزامياً ولا مقلداً بل هو عقل تجديدي، تستند إلى حقيقة أن الفكر الإنساني ما دام هو إنساني فخاضع للنقد والملاحظة النقدية. وإن كان النقد يستلزم أن يأتي تالياً

للملاحظة، التي تشير إلى المنهج المعرفي الإسلامي ذاته. إذ لابد من ملاحظة الظواهر أولاً، ثم توجيه النقد إليها. وأشرنا إلى إشكاليات المنهج النقدي بسبب بعد الفلسفة عن الوحي ومنهاج النبوة. لكن المفكر في حال اعتماده على مشكاة الوحي أو منهاج النبوة سيمتلك أسساً نقدية واضحة من الممكن أن يشتغل على نقد الأفكار بموجبها. ولذلك ينبغي أن تعود (قوانين التطور الفكري) المتقدمة الذكر إلى الأصل الثابت وهو مذهب الصراط المستقيم بسبب قانون (اختلاف درجة الوعي). ولذلك نقول لا بد من مذهب الصراط المستقيم ومشكاة الوحي ومنهاج النبوة من أجل حسم الجدل والاحتكام إلى منهج واحد. ويقوم المنهج النقدي في علم الحكمة الإسلامية بعملية النقد من خلال: النظر إلى حقائق الأشياء في ذاتها، من خلال فحصها داخلياً، ثم دراسة الأشياء بواسطة المبادئ العامة الكلية أو المفاهيم الشاملة، المستخلصة من الوحي. كما يتضمن المنهاج النقدي للحكمة الإسلامية الأطروحات الآتية: إعادة طرح التساؤل والإلحاح في تقديمه (ما الحكمة الإسلامية)؟، أرشفة تاريخ الفلسفة ككل، وكذلك للفلسفة الإسلامية من أجل نقدها واستبدالها بالحكمة الإسلامية، كما يتعين على الحكمة الإسلامية تبني قضايا الإنسان، والعمل على تحريره من هيمنة قوى الاستلاب والعبودية، ومن الفلسفة الطبيعية المادية الصرفة، ومن أجل أن يكون النقد الإسلامي محكماً يدعو علم الحكمة الإسلامية الحكماء المسلمين إلى أن يتوغلوا برفق في دراسة العلوم الإسلامية، من تفسير وحديث وفقه وأصول وغيرها.

٢٦-علم الحكمة الإسلامية يشتمل على العديد من الأسس والمفاهيم التي اشتملت عليها رسائل النور، وهو بهذا يشكل منهاجاً للتواصل مع مشروع الرسائل نفسه. فالمشروعان كلاهما يدعو إلى الإيمان بالله سبحانه واتباع النبي صلى الله عليه وآله وسلم، والاستعداد ليوم المعاد، ويواجه العصر بمنطقه وعلى ضوء مبادئ الشريعة. انتقال الأستاذ سعيد النورسي من سعيد القديم (= سعيد الفلسفي)، أي المشغول بقضايا الفلسفة إلى سعيد الجديد (= سعيد القرآني) أي الذي كرّس المتبقي من عمره لتفسير الإعجاز المعنوي للقرآن الكريم هو بالضبط ما حصل لمكتشف (علم الحكمة الإسلامية) أي العبد الفقير إلى لله سبحانه، الباحث. فقد توصل بعد دراسة مستفيضة للفلسفة إلى ضرورة تقديم البديل الإسلامي عنها، وهذا العلم هو (علم الحكمة الإسلامية) أي العلم المستنبط من القرآن الكريم وسنة النبي صلى الله عليه وآله وسلم.

٢٧-يشترك علم الحكمة الإسلامية مع إسلامية المعرفة في الكثير من المقدمات والنتائج والأهداف والمنطلقات، فالمبدأ الرئيس أن يكون الوحي ممثلاً بكتاب الله سبحانه وسنة رسوله صلى الله

عليه وآله وسلم هو مبدأ انطلاقة العقل في قراءة الكتاب المقروء (أي القرآن الكريم) وفي السير في فهم الكتاب المنظور (أي الكون).

٢٨-علم الحكمة الإسلامية هو محاولة للتجديد الإسلامي تهدف لتجديد بناءات الفكر الإسلامي وأنظمة العقل الإسلامي المعاصر، وله هدفان: الهدف العام أن يكون مفسراً وشارحاً للوحي (أي القرآن الحكيم والسنة النبوية الحكيمة) بالطريقة التي تجعل هذا العلم متواصلاً مع كل العلوم الإسلامية التي أنتجها العقل الإسلامي على طول تاريخه منذ البعثة النبوية إلى اليوم، وأن يكون مستوعباً للمعطيات الواقعية بما يجعله فاعلاً في تغير الواقع الإنساني المعاصر، والهدف الخاص أن يكون بديلاً إسلامياً خالصاً عن الفلسفة التي أنتجها العقل الإنساني غير المهتدي بكتاب الله سبحانه وسنة نبيه صلة الله عليه وآله وسلم، فإن هذا العلم يهدف إلى أن يكون أحد المناهج التجديدية الشاملة في الفكر الإسلامي والحضارة الإسلامية.

قائمة المصادر والمراجع

المخطوطات:

١ – ابن حيان، جابر: "كتاب الخواص"، مخطوط، مكتبة جامعة الرياض، قسم المخطوطات، الرقم (٢٧٩٧)، ١٣٥ ورقة.

المراجع العربية:

١- آركون، محمد: "الفكر الأصولي واستحالة التأصيل: نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي"، ترجمة وتعليق هاشم صالح، ط١، دار الساقي، بيروت، ١٩٩٩م.

٢- الآلوسي، د. حسام: "دراسات في الفكر الفلسفي الإسلامي "، ط٢، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ١٩٩٢م.

٣- ________: محاضرة على طلبة الماجستير في قسم الفكر الإسلامي، الجامعة الإسلامية ب – بغداد، أواخر عام ١٩٩٧ م.

٤- أمامة، د. عدنان محمد: "التجديد في الفكر الإسلامي"، ط١، دار ابن الجوزي، السعودية، رجب / ١٤٢٤.

٥- الإمراني، د. حسن: "النورسي: أديب الإنسانية"، بدون بيانات أخرى.

٦- ابن الأنباري، محمد بن القاسم بن محمد بن بشار، أبو بكر (المتوفى: ٣٢٨هـ): "الزاهر في معاني كلمات الناس"، تحقيق د. حاتم صالح الضامن، ط١، مؤسسة الرسالة - بيروت، ١٤١٢ هـ-١٩٩٢.

٧- ابن باديس، عبد الحميد محمد الصنهاجي (المتوفى: ١٣٥٩هـ): "مبادئ الأصول، تحقيق الدكتور عمار الطالبي"، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، ١٩٨٠.

٨- ابن بشكوال، أبو القاسم خلف بن عبد الملك بن مسعود الخزرجي الأنصاري الأندلسي (المتوفى: ٥٧٨هـ): "المستغيثين بالله تعالى عند المهمّات والحاجات"، دراسة وتحقيق: مانويلا مارين، المجلس الأعلى للأبحاث العلمية معهد التعاون مع العالم العربي، ١٩٩١ م.

٩- ابن تيمية (ت ٧٢٨ ه): "درء تعارض العقل والنقل"، تحقيق: الدكتور محمد رشاد سالم، ط٢، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، المملكة العربية السعودية، ١٤١١ هـ- ١٩٩١ م.

١٠- _________: "اقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم"، تحقيق ناصر عبد الكريم العقل، ط٧، دار عالم الكتب، بيروت، لبنان، ١٤١٩هـ- ١٩٩٩م.

١١- _________: "مجموعة الفتاوى"، اعتنى بها وخرّج أحاديثها عامر الجزار و أنور الباز، ط٣، دار الوفاء، المنصورة، ١٤٢٦ ه – ٢٠٠٥ م.

١٢- ابن الجوزي، جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد (المتوفى: ٥٩٧هـ): "البر والصلة لابن الجوزي"، تحقيق وتعليق وتقديم: عادل عبد الموجود، علي معوض، ط١، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت - لبنان، ١٤١٣ هـ- ١٩٩٣ م.

١٣- _________: "التبصرة لابن الجوزي"، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ١٤٠٦ هـ- ١٩٨٦ م.

١٤- _________: "التذكرة في الوعظ"، تحقيق أحمد عبد الوهاب فتيح، ط١، دار المعرفة - بيروت، ١٤٠٦ه.

١٥- _________: "الثبات عند الممات"، عبد الله الليثي الأنصاري، ط١، مؤسسة الكتب الثقافية - بيروت، ١٤٠٦ ه.

١٦- _________: "المدهش"، تحقيق الدكتور مروان قباني، ط٢، دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان، ١٤٠٥هـ- ١٩٨٥م.

١٧- _________: "المقلق"، تحقيق مجدي فتحي السيد، ط١، دار الصحابة للتراث بطنطا، ١٤١١ هـ- ١٩٩١ م.

١٨- _________: "بحر الدموع"، جمال محمود مصطفى، ط١، دار الفجر للتراث، ١٤٢٥هـ-٢٠٠٤م.

١٩- _________: "بستان الواعظين ورياض السامعين"، أيمن البحيري، ط٢، مؤسسة الكتب الثقافية - بيروت – لبنان، ١٤١٩ – ١٩٩٨م.

٢٠- _________: "تنبيه النائم الغمر على مواسم العمر"، تحقيق محمد بن ناصر العجمي، دار البشائر الإسلامية، بلا بيانات نشر أخرى.

٢١- _________: "حفظ العمر"، تحقيق محمد بن ناصر العجمي، ط١، دار البشائر الإسلامية، ١٤٢٥ ه - ٢٠٠٤ م.

٢٢- ________: "ذم الهوى"، تحقيق مصطفى عبد الواحد ، مراجعة: محمد الغزالي، ، بلا بيانات أخرى للنشر.

٢٣- ________: "صفة الصفوة"، تحقيق أحمد بن علي، دار الحديث، القاهرة، مصر، ١٤٢١هـ/٢٠٠٠م.

٢٤- ابن حبان، محمد بن حبان بن أحمد بن حبان بن معاذ بن مَعْبدَ ، التميمي، أبو حاتم، الدارمي، البُستي (المتوفى: ٣٥٤هـ): " روضة العقلاء ونزهة الفضلاء"، تحقيق، محمد محي الدين عبد الحميد دار الكتب العلمية – بيروت، بدون تاريخ.

٢٥- ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد الأندلسي القرطبي الظاهري (ت ٤٥٦هـ): "النبذة الكافية في أحكام أصول الدين (النبذ في أصول الفقه)"، تحقيق محمد أحمد عبد العزيز، ط١، دار الكتب العلمية - بيروت، ١٤٠٥ه.

٢٦- ________: "الإحكام في أصول الأحكام"، تحقيق الشيخ أحمد محمد شاكر، قدم له الأستاذ الدكتور إحسان عباس، دار الآفاق الجديدة، بيروت، بدون تاريخ.

٢٧- ابن حنبل، أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل، بن هلال بن أسد الشيباني (المتوفى: ٢٤١هـ): "الزهد"، وضع حواشيه: محمد عبد السلام شاهين، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ١٤٢٠ هـ - ١٩٩٩ م.

٢٨- إبراهيم، أبو بكر محمد أحمد: "مفهوم التكامل المعرفي وعلاقته بحركة إسلامية المعرفة"، مجلة "إسلامية المعرفة"، العدد ٤٢/٤٣، السنة الحادية عشر، خريف ١٤٢٦ ه/ ٢٠٠٥ م – شتاء ١٤٢٧ ه/ ٢٠٠٦ م.

٢٩- ابن رشد: "الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة"، حققه وقدم له بمقدمة تحليلية المشرف على المشروع الدكتور محمد عابد الجابري، وأضاف له عنواناً فرعياً هو: "أو نقد علم الكلام ضداً على الترسيم الأيديولوجي ودفاعاً عن العلم وحرية الاختيار في الفكر والفعل"، ط١، دار الطليعة، بيروت، ١٩٩٨ م.

٣٠- ________: "تهافت التهافت"، الطبعة الثانية، دار المشرق، بيروت، ١٩٧٨.

٣١- ابن أبي عاصم، أبو بكر وهو أحمد بن عمرو بن الضحاك بن مخلد الشيباني (المتوفى: ٢٨٧هـ): "الزهد"، تحقيق عبد العلي عبد الحميد حامد، ط٢، دار الريان للتراث - القاهرة، ١٤٠٨ه.



٣٢-ابن قيم الجوزية (ت ٧٥١): "الكافية الشافية في الانتصار للفرقة الناجية"، تحقيق وتعليق محمد بن عبد الرحمن العريفي، ناصر بن يحي الحنيني، عبد الله بن عبد الرحمن الهذيل، فهد بن علي المساعد، تنسيق محمد أجمل الإصلاحي، إشراف بكر بن عبد الله أبو زيد، ط١، دار عالم الفوائد، ١٤٢٨ ه.

٣٣-ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر القرشي البصري ثم الدمشقي (المتوفى: ٧٧٤هـ): "اختصار علوم الحديث"، أحمد محمد شاكر، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، بدون تاريخ.

٣٤-ابن ماجه (ت ٢٧٣ ه):"السنن"، حققه وضبط نصه، وخرج أحاديثه وعلق عليه شعيب الأرناؤوط، عادل مرشد، محمد كامل قره بللي، عبد اللطيف حرز الله، ط١، مؤسسة الرسالة،١٤٣٠ ه – ٢٠٠٩ م.

٣٥- ابن مَنْدَه، أبو عبد الله محمد بن إسحاق بن محمد بن يحي العبدي (المتوفى: ٣٩٥هـ): "التوحيد ومعرفة أسماء الله عز وجل وصفاته على الاتفاق والتفرد لابن منده، حققه وعلق عليه وخرج أحاديثه: الدكتور علي بن محمد ناصر الفقيهي الأستاذ المشارك في قسم الدراسات العليا بالجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، ط١، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، دار العلوم والحكم، سوريا، ١٤٢٣ هـ- ٢٠٠٢ م.

٣٦- أبو زهرة، الإمام محمد: "الشافعي: حياته وعصره – آراؤه وفقهه"، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٧٨م.

٣٧- أبو الشيخ الأصبهاني، أبو محمد عبد الله بن محمد بن جعفر بن حيان الأنصاري المعروف (المتوفى: ٣٦٩هـ): "التوبيخ والتنبيه"، تحقيق مجدي السيد إبراهيم، مكتبة الفرقان – القاهرة، بدون تاريخ.

٣٨- أبو العزائم، السيد محمد ماضي: "إنسان المؤمنين وإنسان الملحدين: رداً على نظرية دارون"، ط١، دار الكتاب الصوفي، مصر، ١٤١٤ ه – ١٩٩٤ م.

٣٩- ابن الفراء، القاضي أبو يعلى ، محمد بن الحسين بن محمد بن خلف (ت: ٤٥٨هـ): العدة في أصول الفقه، حققه وعلق عليه وخرج نصه: د أحمد بن علي بن سير المباركي، الأستاذ المشارك في كلية الشريعة بالرياض - جامعة الملك محمد بن سعود الإسلامية، ط٢، بدون ناشر، ١٤١٠ هـ- ١٩٩٠ م.

٤٠- ابن قدامة المقدسي، أبو محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد الجماعيلي ثم الدمشقي الحنبلي، (ت ٦٢٠هـ): "روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، ط٢، مؤسسة الريّان للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤٢٣هـ-٢٠٠٢م.

٤١- أبو حنيفة، ينسب النعمان بن ثابت بن زوطي بن ماه (المتوفى: ١٥٠هـ): "الفقه الأكبر [منسوب له]، (مطبوع مع الشرح الميسر على الفقهين الأبسط والأكبر المنسوبين لأبي حنيفة تأليف محمد بن عبد الرحمن الخميس)، ط١، مكتبة الفرقان - الإمارات العربية، ١٤١٩هـ- ١٩٩٩م.

٤٢- أبو سليمان، د. عبد الحميد أحمد: "أزمة العقل المسلم"، بدون بيانات نشر.

٤٣- أبو سليمان، الدكتور عبد الوهاب: "كتابة البحث الإسلامي ومصادر الدراسات الإسلامية"، ط٣، دار الشروق، القاهرة، ١٤٠٦ هـــــــ - ١٩٨٦ م.

٤٤- أبو شوك، أحمد إبراهيم: "التفسير الإسلامي للتاريخ: المسوغات والأطروحات والإشكالات المنهجية"، العدد ٣٧ – ٣٨، السنة التاسعة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الولايات المتحدة الأمريكية، ١٤٢٥ ه – ٢٠٠٤ م.

٤٥- أسد السنة، أبو سعيد أسد بن موسى بن إبراهيم بن الوليد بن عبد الملك بن مروان القرشي (المتوفى: ٢١٢هـ): "الزهد"، تحقيق أبو اسحق الحويني الأثري، ط١، مكتبة التوعية الإسلامية لإحياء التراث الإسلامي، مكتبة الوعي الإسلامي، ١٤١٣ هـ- ١٩٩٣ م.

٤٦- الأصبهاني: "حلية الأولياء"، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا، ط٢، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٢٣ ه.

٤٧- الأفغاني، السيد جمال الدين الحسيني، والشيخ محمد عبده: "العروة الوثقى"، إعداد وتقديم سيد هادي خسرو شاهي، ط ١، مكتبة الشروق الدولية، ١٤٢٣ ه – ٢٠٠٢م.

٤٨- أفلاطون: "في السفسطائيين والتربية (محاورة بروتاجوراس)"، ترجمة وتقديم د. عزت قرني، دار قباء، القاهرة، ٢٠٠١م.

٤٩- ـــــــــ: "محاروة فايدروس عن الجمال"، ترجمة وتقديم د. أميرة حلمي مطر، دار غريب، القاهرة، ٢٠٠٠.

٥٠- الألباني: "ظلال الجنة في تخريج السنة لابن أبي عاصم"، ط١، المكتب الإسلامي، بيروت، ١٤٠٠ ه.

٥١- ________: "خطبة الحاجة: التي كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يعلمها أصحابه"، ط١، ١٤٢١ – ٢٠٠٠ م، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرياض، بدون تاريخ.

٥٢- البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبدالله الجعفي: " الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه = صحيح البخاري"، تحقيق محمد زهير بن ناصر الناصر، ط١، دار طوق النجاة (مصورة عن السلطانية بإضافة ترقيم ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي)، ١٤٢٢هـ.

٥٣- بدوي، الدكتور عبد الرحمن: "مناهج البحث العلمي"، المطبعة العالمية، مصر، ١٩٤٤م.

٥٤- برتليمي، جان: "بحث في علم الجمال"، ترجمة الدكتور أنور عبد العزيز، مراجعة الدكتور نظمي لوقا، دار نهضة مصر، القاهرة، ١٩٧٠.

٥٥- برهييه، إميل: "تاريخ الفلسفة"، ترجمة جورج طرابيشي، الجزء الخامس: "القرن الثامن عشر"، ط٢، دار الطليعة، بيروت، ١٩٩٣ م.

٥٦- بريجوجين، إليا، إيزابيلا استنجر: "نظام ينتج عن الشواش: حوار جديد بين الإنسان والطبيعة"، ترجمة طاهر بديع شاهين، ديمة طاهر شاهين، وزارة الثقافة، دمشق، ٢٠٠٨ م.

٥٧- برينتون، كرين: "تشكيل العقل الحديث"، ترجمة شوقي جلال، مراجعة صدقي حطاب، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب والكويت، أكتوبر ١٩٨٤، العدد (٨٢).

٥٨- بشته، د. عبد القادر: "الابستيمولوجيا: مثال فلسفة الفيزياء النيوتونية"، ط١، دار الطليعة، بيروت، ١٩٩٥ م.

٥٩- البَصْري، محمد بن علي الطيب أبو الحسين المعتزلي (ت: ٤٣٦هـ): " المعتمد في أصول الفقه"، تحقيق خليل الميس دار الكتب العلمية – بيروت، ١٤٠٣ ه.

٦٠- البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد بن مهدي الخطيب (ت ٤٦٣هـ): " مسألة الاحتجاج بالشافعي"، تحقيق خليل إبراهيم ملا خاطر، المكتبة الأثرية – باكستان، بدون تاريخ.

٦١- بفيردج: " فن البحث العلمي"، ترجمة زكريا فهمي، مراجعة الدكتور أحمد مصطفى أحمد، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٦٣م.

٦٢- بلدي، د. نجيب: "ديكارت"، ط٢، دار المعارف، مصر، بدون تاريخ، (نوابغ الفكر الغربي: ١٢).

٦٣- بوترو، أميل: "العلم والدين في الفلسفة المعاصرة"، ترجمة د. أحمد فؤاد الأهواني، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٣ م.

٦٤-البيهقي، أحمد بن الحسين بن علي بن موسى أبو بكر (المتوفى: ٤٥٨هـ): "السنن الكبرى"، دار المعرفة، بيروت، ١٤١٣ ه.

٦٥-______: "كتاب الزهد الكبير"، تحقيق عامر أحمد حيدر، ط٣، مؤسسة الكتب الثقافية - بيروت، ١٩٩٦م

٦٦- الترمذي، محمد بن عيسى بن سَوْرة بن موسى بن الضحاك، أبو عيسى (ت ٢٧٩هـ): "سنن الترمذي"، تحقيق وتعليق:أحمد محمد شاكر (جـ١، ٢) ومحمد فؤاد عبد الباقي (جـ٣) وإبراهيم عطوة عوض المدرس في الأزهر الشريف (جـ٤، ٥)، ط٢، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي – مصر، ١٣٩٥ هـ - ١٩٧٥ م. ونسخة أخرى: حققها وخرج أحاديثها وعلق عليه الدكتور بشار عواد معروف، ط١، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٩٦ م.

٦٧- جاليليو جاليلي: "اكتشافات وآراء جاليلي"، ترجمة د. كمال محمد سيد، د. فتح الله الشيخ، ط١، كلمة، أبو ظبي، كلمات عربية، القاهرة، ١٤٣١ ه – ٢٠١٠ م.

٦٨- الجصاص، أحمد بن علي أبو بكر الرازي الحنفي (ت ٣٧٠هـ): " الفصول في الأصول"، ، ط٢، وزارة الأوقاف الكويتية، ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م.

٦٩- جعفر، د. عبد الوهاب: "أضواء على الفلسفة الديكارتية"، بدون بيانات أخرى للنشر.

٧٠- الجويني، عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد ، أبو المعالي، ركن الدين، الملقب بإمام الحرمين (المتوفى: ٤٧٨هـ): "الورقات"، تحقيق د. عبد اللطيف محمد العبد، بدون بيانات للنشر.

٧١-________: "البرهان في أصول الفقه"، تحقيق صلاح بن محمد بن عويضة، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، ١٤١٨ هـ - ١٩٩٧ م.

٧٢-جيدل، د. عمار: " بديع الزمان النورسي وإثبات الحقائق الإيمانية (المنهج والتطبيق)"، بدون بيانات نشر.

٧٣- جيلوسن، إتين: "روح الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط"، ترجمة وتعليق إ. د. إمام عبد الفتاح إمام، ط٣، مكتبة مدبولي، القاهرة، ١٩٩٦ م.



٧٤-حسين، د. رواء محمود: "العروة الوثقى : مدخل إلى علم الحكمة الإسلامية"، ط١، دار ناشري للنشر الاليكتروني، الكويت، ١٤٣٤ ه – ٢٠١٣ م.

٧٥-________: "مشكلة النص والعقل في الفلسفة الإسلامية: دراسات منتخبة"، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٦.

٧٦- ________: "الحداثة المقلوبة: نقد النقد الأوربي حول مفهوم الدين وماهية الفلسفة وإيديولوجيا العلم"، ط١، المركز العلمي العراقي، بغداد، ودار البصائر، بيروت، ٢٠١١م.

٧٧- ________: "إشكالية الحداثة في الفلسفة الإسلامية المعاصرة: دراسة وصفية"، ط١، دار الزمان، دمشق، ٢٠١٠ م.

٧٨- ________: "الإنجاز المنطقي للدكتور محمد رمضان عبد الله: قراءة تحليلية في المقدمات المنطقية"، بحث منشور في كتاب: "الفلسفة العراقية من البواكير إلى الحاضر"، بيت الحكمة، بغداد، تشرين الثاني/ ٢٠٠٩ م.

٧٩- ________: "مدخل إلى حكمة الإعجاز القرآني عند الإمام النورسي"، بحث مقدم إلى الندوة العالمية الرابعة للأكاديميين الشباب، مؤسسة اسطمبول للثقافة والعلوم، اسطمبول، تركيا، ٢٣-٢٤، حزيران، ٢٠١٢ م.

٨٠-________: " هيجل وفلسفة الدين – محاضرات في تاريخ الفلسفة أنموذجاً، صحيفة "الاتحاد"، العدد (١٢١٨)، بغداد، الثلاثاء، ٧ / ٢ / ٢٠٠٦ م.

٨١-________:" إميل بوترو: عن الدين وعلاقته بالعلم في الفلسفة المعاصرة"، موقع الحوار المتمدن، العدد (٤٠٥٠)، ٢/٤/٢٠١٣ م.

http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=352450

٨٢-________: " الغزالي والصوم: من الاعمال الظاهرية إلى صوم الباطن، موقع دار ناشري للنشر الاليكتروني، ٥/٩/٢٠١٢ م"،

http://www.nashiri.net/articles/intellect-and-philosophy/5235-2012-09-02-12-33-39.html

٨٣- ______: "التبر المسبوك في نصيحة الملوك للغزالي"، العدد ٤، مجلة طيبة، دبي، دولة الإمارات العربية المتحدة، شوال، ١٤٣١ ه، سبتمبر/ اكتوبر، ٢٠١٠م، ص ٣٤ – ٣٥.

٨٤- ــــــــــ: "تورين والمقدمات الحداثية لإعلان حقوق الإنسان"، العدد (٦)، مجلة "نفكر" للثقافة والاعلام، بغداد، صيف ٢٠٠٩ م.

٨٥- ــــــــــ: "اكتشاف سعيد النورسي: مدخل مفاهيمي إلى سيرة ذاتية"، الحوار المتمدن، العدد٧، ٢٠١٢/١١/٣٩٠٤م، http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=331351

٨٦- ــــــــــ: "د. زكيب نجيب محمود: رؤية إسلامية داخل منظومة فلسفية"، موقع ناشري للنشر الاليكتروني، ٢٠١٢/٤/٢٦.
http://www.nashiri.net/articles/intellect-and-philosophy/5130-2012-04-26-20-40-46.html

٨٧- حسين، محمد الخضر: " الحرية في الإسلام"، دار الاعتصام، بدون بيانات أخرى.

٨٨- الحفار، د. سعيد محمد: "البيولوجيا ومصير الإنسان"، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، نوفمبر، ١٩٨٤ م، سلسلة عالم المعرفة (٣٨).

٨٩- حنفي، حسن: "قضايا معاصرة: ١: في فكرنا المعاصر"، دار التنوير، بدون تاريخ.

٩٠- ــــــــــ: "فيشته: فيلسوف المقاومة"، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، ٢٠٠٢ م.

٩١- حيدر، د. نجم عبد: "علم الجمال آفاقه وتطوره"، ط٢، وزارة التعليم العالي، العراق، ١٤٢٢ ه – ٢٠٠١ م.

٩٢- خان، وحيد الدين: " الدين في مواجهة العلم"، ترجمة ظفر الإسلام خان، مراجعة عبد الحليم عويس، ط٤، دار النفائس، بيروت، ١٤٠٧ ه – ١٩٨٧ م.

٩٣- ــــــــــ: "الإسلام يتحدى: مدخل علمي إلى الإيمان"، تعريب دكتور ظفر الإسلام خان، مراجعة وتقديم د. عبد الصبور شاهين، مكتبة الرسالة، بدون بيانات أخرى.

٩٤- ــــــــــ: "عليكم بسنتي"، ط١، القاهرة، ١٤١٣ ه – ١٩٩٢ م.

٩٥- الخشت، د. محمد عثمان: "أقنعة ديكارت العقلانية تتساقط"، ط١، دار قباء، القاهرة، ١٩٩٨م.

٩٦- الخطابي، أبو سليمان حمد بن محمد بن إبراهيم بن الخطاب البستي (المتوفى: ٣٨٨هـ): "العزلة"، ط٢، المطبعة السلفية - القاهرة، ١٣٩٩ هـ

٩٧- خلاف، عبد الوهاب (ت ١٣٧٥هـ): "علم أصول الفقه"، مكتبة الدعوة - شباب الأزهر (عن الطبعة الثامنة لدار القلم).

٩٨- الخلدي، أبو محمد جعفر بن محمد بن نصير بن قاسم البغدادي (المتوفى: ٣٤٨هـ): "الفوائد والزهد والرقائق والمراثي"، تحقيق: مجدي فتحي السيد، ط١، دار الصحابة للتراث للنشر والتحقيق والتوزيع، طنطا - مصر، ١٤٠٩ هـ- ١٩٨٩ م.

٩٩-خليل، د. عماد الدين: "حول تشكيل العقل المسلم"، ط٤، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هيرندن – فيرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، ١٤١٢ ه – ١٩٩١ م.

١٠٠-__________: "ملاحظات حول المشروع الحضاري"، مجلة "إسلامية المعرفة"، العدد التاسع، السنة التاسعة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الولايات المتحدة الأمريكية.

١٠١- خليل، الدكتور ياسين: " منطق المعرفة العلمية - تحليل منطقي للأفكار والقضايا والأنظمة في المعرفة التجريبية والبرهانية "، (الجزء الأول من نظرية العلم)، منشورات الجامعة الليبية، ليبيا،١٩٧١.

١٠٢- الخولي، د. يمنى طريف: " الأسس الفلسفية للقرن العشرين: الأصول – الحصاد – الآفاق المستقبلية"، المجس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ديسمبر، ٢٠٠٠ م، سلسلة عالم المعرفة (٢٦٤).

١٠٣- دارون، تشارلز: "التعبير عن العواطف عند الإنسان والحيوانات"، ترجمه د. محمد عبد الستار الشيخلي، ط١، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ٢٠١٠ م.

١٠٤- ________: "أصل الأنواع"، ترجمة مجدي محمود المليجي، تقديم سمير حنا صادق، ط١، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، ٢٠٠٤ م.

١٠٥- ________: "التعبير عن الانفعالات في الإنسان والحيوان"، ترجمة وتقديم مجدي محمود المليجي، ط١، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، ٢٠٠٥م.

١٠٦- ديكارت، رنيه: "تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى تثبت أن الله موجود وأن نفس الإنسان تتميز من جسمه"، ترجمة د. كمال الحاج، ط٤، منشورات عويدات، بيروت – باريس، ١٩٨٨ م.

١٠٧- ________: "مقال عن المنهج"، ترجمة محمود محمد الخضيري، مراجعة وتقديم الدكتور محمد مصطفى حلمي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٥ م.

١٠٨- ديكنسون، د. جون ب.: "العلم والمشتغلون بالبحث العلمي في المجتمع الحديث"، ترجمة شعبة الترجمة باليونسكو، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، أبريل، ١٩٨٧ م، سلسلة عالم المعرفة (١١٢).

١٠٩- ديوي، جون: " المنطق – نظرية البحث " ، بدون معلومات آخرى للنشر. وأيضاً: ترجمة وتصدير وتعليق د. زكي نجيب محمود، دار المعارف، مصر، ١٩٦٠ م.

١١٠- الرازي، أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الملقب بفخر الدين الرازي خطيب الري (ت ٦٠٦هـ): "المحصول"، دراسة وتحقيق: الدكتور طه جابر فياض العلواني، ط٣، مؤسسة الرسالة، ١٤١٨ هـ- ١٩٩٧ م.

١١١- راشد، رشدي (إشراف بمعاونة ريجيس مورلون): "موسوعة تاريخ العلوم العربية"، الجزء الأول: "علم الفلك النظري والتطبيقي / الهيئة / آلات الظل والميقات / الجغرافيا الرياضية / علوم البحار"، الجزء الثاني: "الرياضيات والعلوم الفيزيائية/ الرياضيات العددية / الجبر / الهندسة / المثلثات / الرياضيات التحليلية / الموسيقى / الستاتيكا / المناظر والبصريات"، الجزء الثالث: " التقانة / الكيمياء / علوم الحياة / الهندسة المدنية والميكانيكا / الجغرافيا الإنسانية / الفلاحة / الكيمياء / الطب"، ط٢، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠٠٥ م.

١١٢- راندال، جون هرمان: "تشكيل العقل الحديث"، ترجمة الدكتور جورج طعمة، مراجعة الأستاذ برهان الدين الدجاني، تقديم الدكتور محمد حسين هيكل، دار الثقافة، بيروت، بدون تاريخ.

١١٣- رايشنباخ، هانز: "نشأة الفلسفة العلمية"، ترجمة د. فؤاد زكريا، بدون بيانات أخرى.

١١٤- رجب، د. إبراهيم عبد الرحمن: "التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية: معالم على الطريق"، "، مجلة إسلامية المعرفة، عدد ٢، سنة أولى، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الولايات المتحدة الأمريكية.

١١٥- رزوق، د. عبد الله حسن: "مناهج الدراسات الفلسفية في الفكر الغربي: عرض ومناقشة"، مجلة "إسلامية المعرفة"، العدد ١٤، السنة الرابعة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الولايات المتحدة الأمريكية.

١١٦- رسل: " أسئلة الفلسفة "، ترجمة مروان الجابري، بيروت، بدون تاريخ.

١١٧- ________: "الدين والعلم"، ترجمة رمسيس عوض، دار الهلال، مصر، بدون تاريخ.

١١٨- ــــــــــــ: "عبادة الإنسان الحر"، ترجمة محمد قدري عمارة، مراجعة إلهامي جلال عمارة، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، ٢٠٠٥ م.

١١٩- رضا، محمد رشيد الحسيني (ت ١٣٥٤ ه): "تفسير القرآن الحكيم (تفسير المنار)"، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، ١٩٩٠ م.

١٢٠- روزناي، جويل دو: "مغامرة الكائن الحي"، ترجمة د. أحمد ذياب، ط١، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ٢٠٠٣ م، لويس دومون: "مقالات في الفردانية: منظور أنثروبولوجي للإيديولوجية الحديثة"، ترجمة د. بدر الدين عردوكي، ط١، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ٢٠٠٦ م.

١٢١- رويس، جوزايا: "مصادر البصيرة الدينية"، ترجمة أحمد الأنصاري، مراجعة حسن حنفي، المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٧م.

١٢٢- زكريا، د. فؤاد: "التفكير العلمي"، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، مارس، ١٩٨٧ م، سلسلة عالم المعرفة (٣).

١٢٣- سبينوزا: "علم الأخلاق"، ترجمة جلال الدين سعيد، دار الجنوب، تونس، بدون تاريخ.

١٢٤- السِّجِسْتاني، أبو داود سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شداد بن عمرو الأزدي (المتوفى: ٢٧٥هـ): "سنن أبي داود"، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، صيدا – بيروت، بدون تاريخ.

١٢٥- ــــــــــــ: "سنن أبي داود"، تحقيق عزت عبيد الدعاس، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٣٨٩ ه.

١٢٦- السرجاني، د. راغب: "ماذا قدم المسلمون للعالم؟ إسهامات المسلمين في الحضارة الإنسانية"، ط٢، مؤسسة اقرأ، القاهرة، ١٤٣٠ – ٢٠٠٩ م.

١٢٧- السرخسي، محمد بن أحمد بن أبي سهل شمس الأئمة (ت: ٤٨٣هـ): "أصول السرخسي"، دار المعرفة – بيروت، بدون تاريخ.

١٢٨- السمرقندي، أبو الليث نصر بن محمد بن أحمد بن إبراهيم (المتوفى: ٣٧٣هـ): "تنبيه الغافلين بأحاديث سيد الأنبياء والمرسلين للسمرقندي"، حققه وعلق عليه: يوسف علي بديوي، ط٣، دار ابن كثير، دمشق - بيروت، ١٤٢١ هـ- ٢٠٠٠ م.

١٢٩- سعيد، الحسين بن محمد آيت: "السنة النبوية وحي من الله محفوظة كالقرآن الكريم"، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف بالمدينة المنورة، بدون تاريخ.

١٣٠- سعيد، د. رواية عبد المنعم: "ديكارت أو الفلسفة العقلانية"، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٨٩ م.

١٣١- سكينر، ب. ف.: "تكنولوجيا السلوك الإنساني"، ترجمة د. عبد القادر يوسف، مراجعة د. محمد رجا الدرني، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، أغسطس، ١٩٨٠ ، سلسلة عالم المعرفة (٣٢).

١٣٢- السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين (المتوفى: ٩١١هـ): "الإتقان في علوم القرآن، المحقق: محمد أبو الفضل إبراهيم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الطبعة: ١٣٩٤هـ/ ١٩٧٤ م.

١٣٣- الشاشي، نظام الدين أبو علي أحمد بن محمد بن إسحاق (ت ٣٤٤هـ).: " أصول الشاشي، دار الكتاب العربي – بيروت، بدون تاريخ.

١٣٤- الشافعي، أبو عبد الله محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان بن شافع بن عبد المطلب بن عبد مناف المطلبي القرشي المكي (المتوفى: ٢٠٤هـ): "الرسالة"، تحقيق أحمد شاكر، ط١، مكتبه الحلبي، مصر، ١٣٥٨هـ/١٩٤٠م.

١٣٥- __________: "الرسالة"، تحقيق أحمد محمد شاكر، دار الكتاب العلمية، بيروت، بدون معلومات أخرى.

١٣٦- ________: "جماع العلم"، ط١، دار الآثار، ١٤٢٣هـ-٢٠٠٢م.

١٣٧- شرف، د. محمد جلال: "الله والعالم والإنسان في الفكر الإسلامي"، دار النهضة العربية، بيروت، بدون تاريخ.

١٣٨- شوبنهاور، آرتور: "العالم إرادة وتمثلاً"، ترجمة وتقديم سعيد توفيق، مراجعة على النص الألماني فاطمة مسعود، ط١، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، ٢٠٠٦ م.

١٣٩- الشيرازي، أبو إسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف (ت: ٤٧٦هـ): اللمع في أصول الفقه"، ط٢، دار الكتب العلمية، ١٤٢٤ هـ- ٢٠٠٣ م.

١٤٠- صافي، د. لؤي: "نحو منهجية أصولية للدراسات الاجتماعية"، مجلة "إسلامية المعرفة"، عدد ١، سنة أولى، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الولايات المتحدة الأمريكية.

١٤١- ________: "إسلامية المعرفة من المبادئ المعرفية إلى الطرق التجريبية"، "مجلة إسلامية المعرفة"، عدد ٢، سنة أولى، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الولايات المتحدة الأمريكية.

١٤٢- صبحي، الدكتور احمد محمود: " زكي نجيب وإشكالية الأصالة والمعاصرة "، دراسة منشورة في كتاب :" زكي نجيب محمود مفكراً عربياً ورائداً للاتجاه العلمي التنويري، كتاب تذكاري، إشراف وتصدير الدكتور عاطف العراقي، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، مصر، ٢٠٠١م.

١٤٣- صليبا، الدكتور جميل: "المعجم الفلسفي –بالألفاظ العربية والفرنسية والانكليزية واللاتينية"، دار الكتاب اللبناني ومكتبة المدرسة، بيروت،١٩٨٢م .

١٤٤- الطبراني (ت ٣٦٠ ه): "المعجم الأوسط"، تحقيق طارق الحسيني، دار الحرمين، القاهرة، بدون تاريخ.

١٤٥- الطبري، محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الآملي، أبو جعفر (المتوفى: ٣١٠هـ): "جامع البيان في تأويل القرآن"، تحقيق أحمد محمد شاكر، ط١، مؤسسة الرسالة، ١٤٢٠ هـ- ٢٠٠٠ م.

١٤٦- طرابيشي، جورج: "نقد نقد العقل العربي: العقل المستقيل في الإسلام"، ط١، دار الساقي، بيروت، ٢٠٠٤ م، وكتاب طرابيشي: "المعجزة أو سبات العقل في الإسلام"، ط١، دار الساقي، بيروت، ٢٠٠٨ م.

١٤٧- ________: "نقد نقد العقل العربي: نظرية العقل"، ط١، دار الساقي، بيروت، ١٩٩٦ م.

١٤٨- ________: "نقد نقد العقل العربي: وحدة العقل العربي الإسلامي"، ط٢، دار الساقي، بيروت، ٢٠٠٢ م، وأيضاً: " نقد نقد العقل العربي: إشكاليات العقل العربي"، ط١، دار الساقي، بيروت، ١٩٩٨ م.

١٤٩- عبد الله، د. محمد رمضان: علم المنطق"، مقرر الصفوف الثانية، المجمع الرضوي العلمي، الجامعة الإسلامية – بغداد، بغداد، بدون تاريخ.

١٥٠- عبد الباقي، محمد فؤاد: " المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم "، مطابع دار الشعب، مصر، بدون تاريخ .

١٥١- عبد الحميد، د. محسن: "الفكر الإسلامي : تقويمه وتجديده"، ط١، دار الأنبار، العراق، ١٤٠٧ ه – ١٩٨٧ م.

١٥٢- __________: "النورسي: متكلم العصر الحديث"، القاهرة، بدون تاريخ.

١٥٣- __________: "الإسلام والتنمية الاجتماعية"، ط١، دار المنارة، جدة، ١٤٠٩ ه – ١٩٨٩ م.

١٥٤- __________: : "معالم التجديد عند النورسي"، بدون بيانات نشر.

١٥٥- __________: محاضرة شفهية بعنوان : "خصائص الفكر الإسلامي الحديث "، بغداد ١٩٩٦م .

١٥٦- عبد الرحمن، طه: "روح الدين: من ضيق العلمانية إلى سعة الائتمانية"، ط٢، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ٢٠١٢م.

١٥٧- ________: طه عبد الرحمن: "العمل الديني وتجديد العقل"، ط٢، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ١٩٩٧ م.

١٥٨- ________: "تجديد المنهج في تقويم التراث"، ط٢، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، وبيروت، بلا بيانات أخرى.

١٥٩- __________: " في أصول الحوار وتجديد علم الكلام"، ط٢، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ٢٠٠٠ م.

١٦٠- عبده، الشيخ محمد: "الأعمال الكاملة"، تحقيق الدكتور محمد عبده، ط١، دار الشروق، القاهرة، ١٤١٤ ه – ١٩٩٣ م.

١٦١- عبيد، د. رؤوف: "الإنسان روح لا جسد: بحث في العلم الروحي الحديث"، تقديم أحمد شوقي، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٦٦ م.

١٦٢- العسقلاني، أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل الشافعي: "فتح الباري شرح صحيح البخاري"، ن رقم كتبه وأبوابه وأحاديثه:محمد فؤاد عبد الباقي، قام بإخراجه وصححه وأشرف على طبعه: محب الدين الخطيب، دار المعرفة - بيروت، ١٣٧٩ ه.

١٦٣- عطية، د. أحمد عبد الحليم: "دراسات في تاريخ العلوم عند العرب"، دار الثقافة، القاهرة، ١٩٩١ م.

١٦٤- عطية، د. حسن حامد: "من الوحي إلى دارون: قضية الخلق"، ط١، دار الخيال، بيروت، ١٩٩٩م.

١٦٥- العقاد: "التفكير فريضة إسلامية"، نهضة مصر، بدون تاريخ.

١٦٦- العكبريّ، أبو علي الحسن بن شهاب بن الحسن بن علي بن شهاب الحنبلي (ت: ٤٢٨هـ): "رسالة في أصول الفقه"، تحقيق د. موفق بن عبد الله بن عبد القادر، ط١، المكتبة المكية - مكة المكرمة، ١٤١٣هـ-١٩٩٢م.

١٦٧- العلواني، د. طه جابر: "إصلاح الفكر الإسلامي بين القدرات والعقبات: ورقة عمل"، ط٢، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هيرندن – فيرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، ١٤١٤ ه – ١٩٩٤ م.

١٦٨- ________: " نحو منهجية معرفية قرآنية: محاولات في بيان قواعد المنهج التوحيدي للمعرفة"، ط١، دار الهادي، بيروت، مركز دراسات الدين، بغداد، ١٤٢٥ ه – ٢٠٠٤ م.

١٦٩- ____________: "إسلامية المعرفة بين الأمس واليوم"، ط١، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هيرندن – فيرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، ١٤١٧ ه – ١٩٩٦ م، [سلسلة إسلامية المعرفة ٢١].

١٧٠- ____________: "إصلاح الفكر الإسلامي بين الواقع والعقبات: ورقة عمل"، ط٢، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٤١٤ ه – ١٩٩٤ م، [سلسلة إسلامية المعرفة ١-].

١٧١- __________: "لماذا إسلامية المعرفة ؟"، مجلة: "إسلامية المعرفة"، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الولايات المتحدة الأمريكية، العدد الأول، السنة الأولى.

١٧٢- ____________: "العقل وموقعه في المنهجية الإسلامية"، مجلة "إسلامية المعرفة"، العدد ٨، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، السنة الثانية، الولايات المتحدة الأمريكية، ذو الحجة ١٤١٧ ه – أبريل/ ١٩٩٧ م.

١٧٣- عمارة، د. محمد: "أزمة الفكر الإسلامي المعاصر"، دار الشرق الأوسط للنشر، بدون معلومات أخرى.

١٧٤- العمر، د. عبد الله: "ظاهرة العلم الحديث: دراسة تحليلية وتاريخية"، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، سبتمبر، ١٩٨٣ م، سلسلة عالم المعرفة (٦٩).

١٧٥- غارودي، ر.: "في سبيل حوار الحضارات"، مع مقدمة من المؤلف خاصة بالطبعة العربية، تعريب الدكتور عادل العوا، ط٤، عويدات، بيروت، ١٩٩٩ م.

١٧٦- ________: "الماركسية وعلم الجمال"، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت.

١٧٧- ________: "النظرية المادية في المعرفة"، تعريب إبراهيم قريط، دار دمشق، بدون تاريخ.

١٧٨- ________: "ما هي المادية؟"، ترجمة محمد عيتاني، دار المعجم العربي، بيروت، بدون تاريخ.

١٧٩- غرين، برايان: "الكون الأنيق: الأوتار الفائقة، والأبعاد الدفينة، والبحث عن النظرية النهائية"، ترجمة د. فتح الله الشيخ، مراجعة د. أحمد عبد الله السماحي، ط١، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ٢٠٠٥ م.

١٨٠- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد الطوسي (المتوفى: ٥٠٥هـ): "المستصفى"، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، ط١، دار الكتب العلمية، ١٤١٣هـ- ١٩٩٣م.

١٨١- ________: "المنخول من تعليقات الأصول"، فقه وخرج نصه وعلق عليه: الدكتور محمد حسن هيتو، ط٣، دار الفكر المعاصر- بيروت لبنان، دار الفكر دمشق - سورية، ١٤١٩ هـ- ١٩٩٨ م.

١٨٢- ________: "إحياء علوم الدين"، دار المعرفة – بيروت، بدون تاريخ.

١٨٣- __________: "تهافت الفلاسفة"، تحقيق الدكتور سليمان دنيا، ط٣، دار المعارف، مصر، ١٩٥٧ م، سلسلة ذخائر العرب (١٥).

١٨٤- الغزالي، محمد: "تراثنا الفكري في ميزان الشرع والعقل"، ط٥، دار الشروق، القاهرة، ١٤٢٤ ه – ٢٠٠٣م.

١٨٥- __________: "ركائز الإيمان بين العقل والقلب"، ط٣، مكتبة وهبة، القاهرة، ١٤١٤ ه – ١٩٩٤ م.

١٨٦- الفارابي: "كتاب السياسة المدنية الملقب بمبادئ الموجودات"، حققه وقدم له وعلق عليه د. فوزي متري نجار، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ١٩٦٤ م.

١٨٧- الفاروقي، إسماعيل: "إسلامية المعرفة: المبادئ العامة، خطة العمل، الإنجازات"، ط١، دار الهادي، بيروت، ١٤٢١ ه – ٢٠٠١ م.

١٨٨- فتاح، د. عرفان عبد الحميد: "علم الكلام – الفلسفة والتصوف "، دراسة منشورة في موسوعة " حضارة العراق "، دار الحرية للطباعة ، بغداد، ١٩٨٥م.

١٨٩- ________: "إسلامية المعرفة ومنهجية التثاقف الحضاري مع الغرب"، مجلة إسلامية المعرفة"، ، عدد ٥، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الولايات المتحدة الأمريكية.

١٩٠- ________: "الإطار الفكري العام لنظرية المعرفة في القرآن الكريم"، مجلة "إسلامية المعرفة"، العدد الخامس عشر، السنة الرابعة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الولايات المتحدة الأمريكية.

١٩١- فرانكفورت، ه.، ه. از فرانكفورت، جون أز ولسن، توركليد جاكوبسن، "ما قبل الفلسفة: الإنسان في مغامرته الفكرية الأولى"، ترجمة جبرا إبراهيم جبرا، ط٢، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٨٠ م.

١٩٢- فروخ، عمر: "تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون"، ط٤، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٨٣ م.

١٩٣- فروم، اريك: "تشريح التدميرية البشرية"، ترجمة محمد منقذ الهاشمي، وزارة الثقافة، دمشق، ٢٠٠٦م

١٩٤- ________: "الإنسان المستلب وآفاق تحرره"، ترجمة وتعليق د. حميد لشهب، تقديم د. راينر فونك، فيديبرانت، الرباط، ٢٠٠٣ م.

١٩٥- فضل الله، د. مهدي: "فلسفة ديكارت ومنهجه: دراسة تحليلية نقدية"، ط٣، دار الطليعة، بيروت، ١٩٩٦ م.

١٩٦- فوكو، ميشيل: "حفريات المعرفة"، ترجمة سالم يفوت، ط٢، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ١٩٨٧ م.

١٩٧- فيورباخ: "أصل الدين"، دراسة وترجمة د. أحمد عبد الحليم عطية، ط١، المؤسسة الجامعية، بيروت، ١٤١١ ه – ١٩٩١ م.

١٩٨- القاري، علي بن (سلطان) محمد، أبو الحسن نور الدين الملا الهروي (المتوفى: ١٠١٤هـ): "مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح"، ط١، دار الفكر، بيروت – لبنان، ١٤٢٢هـ – ٢٠٠٢م.

١٩٩- القرضاوي، د. يوسف: "كيف نتعامل مع القرآن العظيم؟"، ط٣، دار الشروق، القاهرة، ١٤٢١ ه – ٢٠٠١ م.

٢٠٠- ________: "في فقه الأولويات: دراسة جديدة في ضوء القرآن والسنة"، ط٢، مكتبة وهبة، مصر، ١٤١٦ ه – ١٩٩٦ م، ص ٩.

٢٠١- ________: "عوامل السعة والمرونة في الشريعة الإسلامية"، ط٢، دار الصحوة، القاهرة، ١٤١٣ ه – ١٩٩٢ م.

٢٠٢- ________: " ثقافتنا بين الانفتاح والانغلاق"، دار الشروق، مصر، ٢٠٠٠ م.

٢٠٣- القطان، مناع: "تاريخ التشريع الإسلامي"، مكتبة وهبة، القاهرة، بدون تاريخ.

٢٠٤- قطب، سيد: "في ظلال القرآن"، ط١٧، دار الشروق، القاهرة، بيروت، ١٤١٢ ه.

٢٠٥- ________: "خصائص التصور الإسلامي ومقوماته"، دار الشروق، مصر، بدون بيانات أخرى.

٢٠٦- قطب، محمد: "منهج الفن الإسلامي"، ط٦، دار الشروق، مصر، ١٤٠٣ ه – ١٩٨٣ م.

٢٠٧- القطيعي، أبو بكر أحمد بن جعفر بن حمدان بن مالك بن شبيب البغدادي المعروف (المتوفى: ٣٦٨هـ): "جزء الألف دينار وهو الخامس من الفوائد المنتقاة والأفراد الغرائب الحسان"، تحقيق بدر بن عبد الله البدر، ط١، دار النفائس - الكويت، ١٤١٤هـ- ١٩٩٣م.

٢٠٨- قنواتي، جورج: "الخيمياء العربية"، بحث منشور: في كتاب: "موسوعة تاريخ العلوم العربية"، الجزء الثالث: "التقانة، الكيمياء، علوم الحياة، الهندسة المدنية والميكانيكا، الجغرافيا الإنسانية، الفلاحة، الكيمياء، الطب"، إشراف رشدي راشد، بمعاونة ريجيس مورلون، ط٢، مركز دراسات الوحدة العربية، ص ٢٠٠٥م.

٢٠٩- كانط، عمانؤيل: "نقد العقل المحض"، مركز الإنماء القومي، بيروت، بدون تاريخ.

٢١٠- كارناب، رودولف: "الأسس الفلسفية للفيزياء"، ترجمة د. السيد نفادي، دار الثقافة الجديدة، القاهرة، بدون تاريخ.

٢١١- كان، هيرمان وآخرون: "العلم بعد مائتي عام: الثورة العلمية والتكنولوجية خلال القرنين القادمين"، ترجمة شوقي جلال، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، يوليو، ١٩٨٢م، سلسلة عالم المعرفة (٥٥).

٢١٢- كانغيلام، جورج: "دراسات في تاريخ العلوم وفلسفتها"، ترجمة د. محمد بن ساسي، مراجعة د. محمد محجوب، ط١، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ٢٠٠٧ م.

٢١٣- كايوا، روجيه: "الإنسان والمقدس"، ترجمة سميرة ريشا، ط١، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ٢٠١٠ م.

٢١٤- كرم، يوسف: " تاريخ الفلسفة الحديثة "، دار المعارف، مصر، بدون تاريخ.

٢١٥- كوزلوفسكي، يوري: "الفلسفة اليابانية المعاصرة"، ترجمة خلف محمد الجراد، المؤسسة الجامعية، بيروت، بدون تاريخ.

٢١٦- كوزنتيسوف: "بصدد مؤلف انجلس لودفيغ فيورباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية"، ترجمة إلياس شاهين، دار التقدم، موسكو، ١٩٨٧.

٢١٧- كون، توماس س.: "بنية الثورات العلمية"، ترجمة د. حيدر حاج إسماعيل، ط١، المنظمة العربية للترجمة والنشر، بيروت، ٢٠٠٧ م.

٢١٨- الكندي: "رسائل الكندي الفلسفية"، تحقيق وتقديم وتعليق الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريده، ط٢، مطبعة حسان، القاهرة، بدون تاريخ.

٢١٩- لويس، جنفياف روديس: "ديكارت والعقلانية"، مع مقدمة من المؤلف خاصة بالطبعة العربية، ترجمة عبده الحلو، ط٤، منشورات عويدات، بيروت – باريس، ١٩٨٨م.

٢٢٠- ليبنتز، جوتفريد فيلهلم: "المونادولوجيا والمبادئ العقلية للطبيعة والفضل الإلهي"، نقلها إلى العربية وقدم لها وعلق د. عبد الغفار مكاوي، دار الثقافة للطبعة والنشر، القاهرة، ١٩٨٧ م.

٢٢١- ليديرمان، ليون م. ، كريستوفر ت. هيل: "التناظر والكون الجميل"، ترجمة نضال شمعون، ط١، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ٢٠٠٩ م.

٢٢٢- مالك بن أنس بن مالك بن عامر الأصبحي المدني (المتوفى: ١٧٩هـ): "الموطأ"، تحقيق محمد مصطفى الأعظمي، ط١، مؤسسة زايد بن سلطان آل نهيان للأعمال الخيرية والإنسانية - أبو ظبي - الإمارات، ١٤٢٥ هـ - ٢٠٠٤ م.

٢٢٣- المحاسبي، الحارث بن أسد، أبو عبد الله (المتوفى: ٢٤٣هـ): "آداب النفوس"، تحقيق عبد القادر أحمد عطا، دار الجيل - بيروت – لبنان، بدون تاريخ.

٢٢٤- ________: "التوهم في وصف أحوال الآخرة، تحقيق مصطفى بن علي بن عوض جعفر مكتبة التراث الإسلامي، حلب، بدون تاريخ.

٢٢٥- ________: "رسالة المسترشدين"، تحقيق عبد الفتاح أبو غدة، ط٢، مكتب المطبوعات الإسلامية - حلب - سوريا، ١٣٩١ – ١٩٧١.

٢٢٦- محسن، د. نجاح: " الدعائم الأخلاقية للدولة عند زكي نجيب محمود "، في كتاب : " زكي نجيب محمود مفكراً عربياً ورائداً للاتجاه العلمي التنويري ".

٢٢٧- محمد، رمضان بسطاويسي: "علم الجمال لدى مدرسة فرانكفورت: أدورنو نموذجاً"، ط١، مطبوعات نصوص (٩٠)، ١٩٩١ م.

٢٢٨- محمود، الدكتور زكي نجيب: "جابر بن حيان"، وزارة الثقافة، مصر، بدون تاريخ.

٢٢٩- ________: "الشرق الفنان"، دار القلم، القاهرة، بدون تاريخ، (المكتبة الثقافية: ٧).

٢٣٠- ________: "الكوميديا الأرضية"، ط٢، دار الشروق، القاهرة، ١٤٠٣ ه –١٩٨٣م.

٢٣١- ________: "تجديد الفكر العربي"، دار الشروق، القاهرة، ١٩٧١م.

٢٣٢- ________: "حصاد السنين"، ط٣، دار الشروق، القاهرة، ١٤٢٦ ه – ٢٠٠٥م.

٢٣٣- ________: "حياة الفكر في العالم الجديد"، ط٢، دار الشروق، القاهرة، ١٤٠٢ ه – ١٩٨٢ م.

٢٣٤- ________: "رؤية إسلامية"، ط٢، دار الشروق، القاهرة، ١٤١٤ ه – ١٩٩٣م.

٢٣٥- ________: "عربي بين ثقافتين"، ط٢، دار الشروق، القاهرة، ١٤١٤ ه – ١٩٩٣م.

٢٣٦- ________: "في حياتنا العقلية"، ط٢، دار الشروق، القاهرة، ١٤٠٩ ه – ١٩٨٩م.

٢٣٧- ________: "في مفترق الطرق"، ط٢، دار الشروق، القاهرة، ١٤١٤ ه – ١٩٩٣م.

٢٣٨- ________: "قشور ولباب"، دار الشروق، القاهرة، ١٤٠٨ ه – ١٩٨٨م.

٢٣٩- ________: "قصة الفلسفة الحديثة"، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٣٥٥ ه – ١٩٣٥ م.

٢٤٠- ________: "قصة عقل"، ط٢، دار الشروق، القاهرة، ١٤٠٨ ه – ١٩٨٨م.

٢٤١- ________: "قصة نفس"، ط٤، دار الشروق، القاهرة، ١٤١٤ ه – ١٩٩٣م.

٢٤٢- ________: "قيم من التراث"، القاهرة، ١٤٢١ ه – ٢٠٠٠م.

٢٤٣- ________: "مجتمع جديد أو الكارثة"، ط٣، دار الشروق، القاهرة، ١٤٠٣ ه – ١٩٨٣ م.

٢٤٤- ـــــــــــــــ: "محاورات أفلاطون"، مكتبة الأسرة، القاهرة، "من خزانة أوراقي"، ط١، دار الهداية، مصر، ١٤١٦ ه – ١٩٩٦ م.

٢٤٥- ـــــــــــــــ: "من زاوية فلسفية"، ط٤، دار الشروق، القاهرة، ١٤١٤ ه – ١٩٩٣م.

٢٤٦- ـــــــــــــــ: "موقف من الميتافيزيقا"، ط٤، دار الشروق، القاهرة، ١٤١٤ ه – ١٩٩٣م.

٢٤٧- ـــــــــــــــ: "نافذة على فلسفة العصر"، كتاب العربي، الكويت، ١٩٩٠م.

٢٤٨- محمود، الدكتور عبد الحليم: "الإسلام والعقل"، ط ٤، دار المعارف، مصر، بدون تاريخ.

٢٤٩- ـــــــــــــــ: "موقف الإسلام من الفن والعلم والفلسفة"، ط٢، دار الرشاد، القاهرة، ١٤٢٤ ه – ٢٠٠٣ م.

٢٥٠- المدرس، عبد الكريم محمد: "علماؤنا في خدمة العلم والدين"، عني بنشره محمد علي القرداغي، ط١، ١٤٠٣ ه – ١٩٨٣ م (بدون بيانات أخرى).

٢٥١- مراد، د. سعيد: "زكي نجيب محمود: آراء وأفكار"، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، القاهرة، ١٩٩٧م.

٢٥٢- المروزي، أبو المظفر، منصور بن محمد بن عبد الجبار ابن أحمد السمعاني التميمي الحنفي ثم الشافعي (ت ٤٨٩هـ): "قواطع الأدلة في الأصول"، تحقيق محمد حسن محمد حسن إسماعيل الشافعي، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ١٤١٨هـ/١٩٩٩م.

٢٥٣- مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري (ت ٢٦١هـ): "المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم"، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي – بيروت، بدون تاريخ. ونسخة أخرى: تحقيق نظر محمد الفاريابي، ط١، دار طيبة، الرياض، ١٤٢٧ ه – ٢٠٠٦ م،

٢٥٤- مطلب، د. محمد عبد اللطيف: "فلسفة الفيزياء"، وزارة الإعلام، بغداد، ١٩٧٧ م.

٢٥٥- مطر، دكتورة أميرة حلمي: "مقدمة في علم الجمال وفلسفة الفن"، ط١، دار المعارف، مصر، ١٩٨٩ م.

٢٥٦- المعافى، أبو مسعود بن عمران بن نفيل بن جابر الأزدي الموصلي (المتوفى: ١٨٥هـ): "الزهد"، ط١، تحقيق الدكتور عامر حسن صبري دار البشائر الإسلامية – بيروت، ١٤٢٠ هـ- ١٩٩٩ م.

٢٥٧- معمر بن أبي عمرو راشد الأزدي مولاهم، أبو عروة البصري، نزيل اليمن (المتوفى: ١٥٣هـ) جامع (منشور كملحق بمصنف عبد الرزاق، تحقيق حبيب الرحمن الأعظمي، ط٢، المجلس العلمي بباكستان، وتوزيع المكتب الإسلامي ببيروت، ١٤٠٣ ه.

٢٥٨- المناوي، زين الدين محمد المدعو بعبد الرؤوف بن تاج العارفين بن علي بن زين العابدين الحدادي ثم القاهري (المتوفى: ١٠٣١هـ)/ "التيسير بشرح الجامع الصغير"، ط٣، مكتبة الإمام الشافعي – الرياض، الطبعة: الثالثة، ١٤٠٨هـ- ١٩٨٨م.

٢٥٩- ________: "فيض القدير شرح الجامع الصغير"، ط١، المكتبة التجارية الكبرى - مصر، ١٣٥٦ ه.

٢٦٠- المودودي، أبو الأعلى: "الإسلام في مواجهة التحديات المعاصرة"، ترجمة خليل أحمد الحامدي، ط٤، دار القلم، الكويت، ١٤٠٠ ه – ١٩٨٠ م.

٢٦١- ________: "موجز تاريخ تجديد الدين وإحيائه: وواقع المسلمين وسبيل النهوض بهم"، ط٢، دار الفكر الحديث، لبنان، ١٣٨٦ ه – ١٩٦٧ م.

٢٦٢- الموسى، د. أسامة: "المفارقات المنهجية في فكر زكي نجيب محمود"، مطبوعات جامعة الكويت، الكويت، ١٩٩٧م.

٢٦٣- ميهوب، الدكتور سيد عبد الستار: " من الدلالات الأخلاقية في فكر زكي نجيب محمود "، ضمن الكتاب التذكاري : " زكي نجيب محمود مفكراً عربياً ورائداً للاتجاه العلمي التنويري ".

٢٦٤- النجار، د. عبد المجيد: "خلافة الإنسان بين الوحي والعقل: بحث في جدلية النص والعقل والواقع"، ط٣، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هيرندن – فيرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، ١٤٢٠ ه – ٢٠٠٠ م، سلسلة المنهجية الإسلامية (٥).

٢٦٥- ________: "دور الإصلاح العقدي في النهضة الإسلامية"، العدد نفسه من مجلة "إسلامية المعرفة"، العدد الأول، السنة الأولى.

٢٦٦- الندوي، أبو الحسن الحسني: " العقل والعبادة والسلوك في ضوء الكتاب والسنة والسيرة النبوية"، ط٢، دا القلم، الكويت، ١٤٠٣ ه – ١٩٨٣ م.

٢٦٧- النسائي: "المجتبى من السنن"، المسمى ب (سنن النسائي)، بيت الأفكار الدولية، الأردن، بدون تاريخ.

٢٦٨- النشار، د. علي سامي: "تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام"، ط٩، دار المعارف، القاهرة، بدون تاريخ.

٢٦٩- ________: "مناهج البحث عند مفكري الإسلام واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي"، دار النهضة العربية، بيروت، ١٤٠٤ ه – ١٩٨٤ م.

٢٧٠- نصار، د. عصمت: "الخطاب الفلسفي عند ابن رشد وأثره في كتابات محمد عبده وزكي نجيب محمود"، دار العلم، الفيوم – مصر، ٢٠٠٢م.

٢٧١- النورسي، الأستاذ بديع الزمان سعيد: "الكلمات"، ترجمة إحسان قاسم الصالحي، ط٣، دار سوزلر، مصر، ٢٠٠١م، ضمن كليات رسائل النور(٢).

٢٧٢- ______: "سيرة ذاتية"، ترجمة إحسان قاسم الصالحي، ضمن كليات رسائل النور (٩).

٢٧٣- ________: "صيقل الإسلام (أو) آثار سعيد القديم"، ترجمة إحسان قاسم الصالحي، دار سوزلر، مصر، ٢٠٠٢م، كليات رسائل النور (٨).

٢٧٤- نوفل، عبد الرزاق: "الإسلام والعلم الحديث"، ط١، دار المعارف، مصر، ١٣٧٧ ه – ١٩٨٥م.

٢٧٥- النووي: "الأذكار المنتخبة من كلام سيد الأبرار"، ط١، مكتبة المؤيد، ١٤٠٨ ه.

٢٧٦- النيسابوري، أبو الحسن علي بن أحمد بن محمد بن علي الواحدي، الشافعي (المتوفى: ٤٦٨هـ): " أسباب نزول القرآن"، تحقيق كمال بسيوني زغلول، ط١، دار الكتب العلمية - بيروت، ١٤١١ هـ.

٢٧٧- النيسابوري، محمد بن الحسين بن محمد بن موسى بن خالد بن سالم، أبو عبد الرحمن السلمي (المتوفى: ٤١٢هـ): "عيوب النفس"، تحقيق مجدي فتحي السيد، مكتبة الصحابة – طنطا، بدون تاريخ.

٢٧٨- هَنَّاد بن السَّرِي، أبو السَّرِي بن مصعب بن أبي بكر بن شبر بن صعفوق بن عمرو بن زرارة بن عدس بن زيد التميمي الدارمي الكوفي (المتوفى: ٢٤٣هـ): "الزهد"، تحقيق عبد الرحمن عبد الجبار الفريوائي، ط١، دار الخلفاء للكتاب الإسلامي - الكويت، ١٤٠٦ه.

٢٧٩- هوسرل، ادموند: "مباحث منطقية"، الكتاب الأول: "مقدمات في المنطق المحض"، ترجمة موسى وهبة، ط١، دار كلمة، أبو ظبي، والمركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ١٤٣٠ ه – ٢٠١٠ م.

٢٨٠- ________: "أزمة العلوم الأوربية والفينومينولوجيا الترنسندنتالية، مدخل إلى الفلسفة الفينومينولوجية"، ترجمة د. إسماعيل المصدق، مراجعة د. جورج كتورة، ط١، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ٢٠٠٨ م.

٢٨١- هوفمان، مراد ويلفريد: "يوميات ألماني مسلم"، ترجمة د. عباس رشدي العماري، ط١، مركز الأهرام، القاهرة، ١٤١٤ ه – ١٩٩٣ م.

٢٨٢- ________: "الإسلام كبديل"، ط٢، مكتبة العبيكان، الرياض، ١٤١٨ ه – ١٩٩٧ م.

٢٨٣- هونكة، زيغريد: "شمس العرب تسطع على الغرب [أثر الحضارة العربية في أوربة]"، نقله عن الألمانية فاروق بيضون وكمال دسوقي، راجعه ووضع حواشيه مارون عيسى الخوري، ط٨ ، دار الجيل ودار الآفاق الجديدة، بيروت، ١٤١٣ ه – ١٩٩٣ م.

٢٨٤- هيجل: "فينومينولوجيا الروح"، ترجمة وتقديم د. ناجي العونلي، ط١، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ٢٠٠٦ م.

٢٨٥- ________: "الأعمال الكاملة: محاضرات فلسفة الدين"، الحلقة الأولى: "مدخل إلى فلسفة الدين"، ترجمة وتقديم وتعليق مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الكلمة، مصر، ٢٠٠١ م.

٢٨٦- ________: "المدخل إلى علم الجمال: فكرة الجمال"، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، بدون تاريخ.

٢٨٧- وكيع بن الجراح، أبو سفيان بن مليح بن عدي بن فرس بن سفيان بن الحارث بن عمرو ابن عبيد بن رؤاس الرؤاسي (المتوفى: ١٩٧هـ): "الزهد"، حققه وقدم له وخرج أحاديثه وآثاره: عبد الرحمن عبد الجبار الفريوائي، ط١، مكتبة الدار، المدينة المنورة، ١٤٠٤ هـ- ١٩٨٤ م.

٢٨٨- يفوت، سالم: "ابستيمولوجيا العلم الحديث"، ط٢، دار توبقال، الدار البيضاء، ٢٠٠٨ م.

٢٨٩- ________: " فلسفة العلم والعقلانية المعاصرة "، ط١، دار الطليعة، بيروت، ١٩٨٢ م.

٢٩٠- يمودون، ريمون: "أبحاث في النظرية العامة في العقلانية: العمل الاجتماعي والحس المشترك"، ترجمة د. جورج سليمان، مراجعة سميرة ريشا، ط١، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ٢٠١٢م.

المراجع الأجنبية:

1- AbuSulayman, AbdulHamid, Crisis in The Muslim Mind, Translation by Yusuf Talal De Lorenzo (Virginia: International Institute of Islamic Thought, 1993).
2- Al Faruqi, Ismail Raji, Al Tawhid: Its Implications for Thought and Life (Virginia: International Institute of Islamic Thought, 1992).
3- Abu-Rabi, Ibrahim ed., Spiritual Dimensions of Bediuzzaman Said Nursi's Risale-I Nur (New York: State University of New York, 2008).
4- Bacon, Francis, The Major Works, including New Atlantic and the Essays (New York: Oxford University Press, 1996).
5- Bagchi, David, and David C. Steinmetz, Eds., the Cambridge Companion to Reformation Theology (Cambridge: Cambridge University Press, 2004).
6- Beardsley, Monroe C., Aesthetics, Problems in the Philosophy of Criticism (US: Hackett Publishing, 1981).
7- Blackmore, Susan J., Consciousness: A Very Short Introduction (Great Britain: Oxford University Press, 2005).
8- Bruno, Giordano, Cause, Principle and Unity, edited by Richard J. Blackwell and Robert de Lucca, Introduction by Alfonso Ingegno (Cambridge: Cambridge University Press, 2004).
9- Cavaillé, Jean-Pierre, Descartes: la fable du monde (Vrin: Librairie Philosophique, 1991).
10- Coffey, P., Epistemology of the Theory of Knowledge: An Introduction to General Metaphysics (London: Longmans, Green and Co., 1917).
11- Darwin, the Decent of Man (Forgotten Books: 1874).
12- _______, the Origin of Species (New York: Fine Creative Media, Inc., 2004).
13- Dennett, Daniel C., Darwin's Dangerous Idea: Evolution and the Meanings of Life (London: Penguin, 1995).



14- Descartes, Meditations on First Philosophy, with Selections from the Objections and Replies, edited John Cottingham (Cambridge: Cambridge University Press, 1996).

15- ________, Principles of Philosophy (Dordrecht: Kluwer, 1991).

16- Dewey, John, The Significance of the Problem of Knowledge, (Chicago: the University of Chicago Press, 1897).

17- Eagleton, Terry, Ideology: An Introduction (New York: Verso, 1991).

18- Einstein, Albert, Relativity: The Special and the General Theory Translated by Robert Lawson (Canada: Andras Nagy, 2010).

19- Engels, Frederick, Ludwig Feuerbach and the Outcome of Classical German Philosophy (New York: International Publishers, 1941).

20- Erickson, Milliard J., Christian Theology (Miami: Baker Book, 2007).

21- Fakhry, Majid, A History of Islamic Philosophy (New York and London: Columbia University Press, 1970).

22- Feuerbach, Ludwig, Principles of the Philosophy of the Future, Translated by Manfred Vogel, Introduced by Thomas E. Wartenberg (Indiana: Hackett, 1986).

23- ________, Thoughts on Death and Immortality, Translated with Introduction and Notes by James A. Massey (California: University of California Press, 1980).

24- Fichte, Introductions to the Wissenschaftslehre and other Writings, Translated and Edited by Daniel Breazeale (Indiana: Hackett, 1994).

25- _______, Addresses to the German Nation, Translated by R. F. Jones, and G. H. Turnbull (Chicago and London; the Open Court, 1922).

26- Gómez, Marcelo M., introducción a la metodología de la investigación científica (Córdoba: Brujas, 2006).

27- Gonseth, Ferdinand, Le problème de la connaissance en philosophie ouverte: Ensemble de textes choisis, présents et



annotés par Eric Emery (Lausanne: Editions L'Age d'Homme, 1990).

28- Groves, Robert M., Floyd j. Fowler, Jr., Mick P. Couper, James M. Lepkowski, Eleanor Singer, and Roger Tourangeua, Survey Methodology (New Jersey: John Wiley and Sons, 2011).

29- Gwinner, Wilhem, Arthur Schopenhauer aus persönlichem Umgang dargestellt: Ein Blick auf sein Leben, seiner Charakter und sein Lehre (Leipzig: Brockhaus, 1862).

30- Hamilton, Paul, Historicism, reprinted (London: Routledge, 2002); Sheila Greeve Davaney, Historicism: the Once and Future Challenge for Theology (US: Fortress Press, 2006).

31- Hegel, the Difference between Fichte's and Schillings' System of Philosophy, An English Translation of G.W.F. Hegel's Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie, prepared and edited by H.S. Harris & Walter Cerf (New York: New York University Press, 1977).

32- Hussain, Rawaa Mahmoud, Iraqi Dogmatism: A Historical and Critical Approach, Middle Studies Online Journal, Issue N 5, Volume 2, 2011.

33- ________, Introduction to Iraqi Humanism, ETHOS: Dialogues in Philosophy and Social Sciences, July 2012, 5(2), pp. 72-89, http://www.ethosfelsefe.com/ethosdiyaloglar/mydocs/Ethos%2011-%20Iraqi.pdf

34- ________, Laurence Bonjour and Defense of Pure Reason, Amazines, 07/28/2013 http://www.amazines.com/article_detail.cfm/5883769?articleid=5883769&title=Philosophy%2CReason%2CKnowledge

35- _________, The Wards of Said Nursi, amazines, 12/8/2012

http://www.amazines.com/article_detail.cfm/5201942?articleid=5201942&title=Islam%2CFaith%2CWorship%2CHuman%2CKnowledge%2C

36- Husserll, Edmund, Die Krisis der Europäischen wissenschaften und die Transzendentale Phänomenologie (Netherlands: Martinus Nijhoff, 1976).

37- Kant, Critique of Pure Reason, Translated by Max Müller (London: Macmillan, 1881).

38- Kumar, Rajendra, Research Methodology (New Delhi: APH, 2008).

39- Ibn Al-Qiftīs, Ta'rīḥ Al-Ḥukma', Auf Grund der Vorarbeiten aug Mullers, Herausgegen von Prof. Dr. Julius Lippert (Leibzeg: Dieterichsche, 1908).

40- Lehrer, Keith, Theory of Knowledge (Colorado: Westview Press, 2000).

41- Leibniz, Political Writings, edited by Patrick Riley (Cambridge: Cambridge University Press, 1988); G. W. Leibniz, Philosophical Essays, Translated Roger Ariew and Daniel Garber (Indiana: Hackett, 1989).

42- Loriaux, Claude Michel, Questions de méthode et méthodes en question: réflexions sur les conditions de la recherche dans les sciences de la population et sur leurs apports à la compréhension de l'évolution des sociétés humaines (Louvain :Presses Univ. de Louvain, 2005).

43- Lycan, William G., Consciousness (US: MIT, 1995).

44- Malebranche, Dialogues on Metaphysics and on Religion, edited by Nicholas Jolley and David Scott (Cambridge: Cambridge University Press, 1977).

45- Manns, James W., Aesthetics (US: M.E. Sharpe, 1998).

46- Markham, Ian, and Ibrahim Ozdemir, eds., Globalization, Ethics and Islam: the Case of Said Nursi (Hants and Burlington: Ashgate, 2005).

47- ________, Engaging With Bediuzzaman Said Nursi: A Model of Interfaith Dialogue (Surrey and Burlington: Ashgate, 2009).

48- Matthews, Caitlin وSophia: Goddess of Wisdom, Bride of God (Illinois: The Theosophical Publishing House, 2001).



49- Nutbrown, Cathy, and Peter Clough, A Student's Guide to Methodology: Justifying Enquiry (London: Sage, 2002).
50- Occipinti, Giovanni, Metodologia e didattica della scrittura creativa: Comme programmare strategie del fantastico (Italy: Rubbettino, 2003).
51- Pannenberg, Wolfhart, Grundfragen systematischer Theologie: gesammelte Aufsätze, (Germany: Vandenhoeck & Ruprecht, 1979).
52- Polkinghorne, Donald, Methodology for the Human Sciences (New York: State University of New York, 1983).
53- Placher, William C., Ed., Essentials of Christian Theology (Kentucky: Westminster John Knox Press, 2003).
54- Perrin, Jean-François, Pour une théorie de la connaissance juridique (Genève-Paris: Librairie DROZ, 1979).
55- Ramazanoğlu, Carolina, with Janet Holland, Feminist Methodology: Challenges and Choices (London: Sage, 2002).
56- Reichenbach, Hans, Philosophie im Umkreis der Physik, Herausgegeben von Hans Poser ،Ulrich Dirks ،Lutz Danneber (Berlin: Akademie Verlag, 1998).
57- ________, Logical Empirist, eds., Wesley C. Salmon (Dordrecht: Reidel, 1979).
58- Top of Form _______, From Copernicus to Einstein (New York: Dover, 1970)
59- ________, The Philosophy of Space & Time, Translated by Maria Reichenbach and John Freund, with introductory remarks by Rudolf Carnap (New York: Dover, 1958);
60- _________, Philosophic Foundations of Quantum Mechanics (New York: Dover, 1998);
61- _________, The Direction of Time, Edited by Maria Reichenabch, Forwarded by Helary Putnam (California: University of California Press, 1984);
62- _________, The Rise of Scientifc Philosophy (Berkely: University of California Press, 1954, 1973);
63- __________, The Theory of Probability (Berkeley: University of California Press, 1949).



64- Rieger, Reinhold, Interpretation und Wissen (Berlin: Walter de Gruyter, 1988).
65- Russell, Bertrand, Religion and Science, with a New Introduction by Michael Ruse (Oxford: Oxford University Press, 1997).
66- Sekou, Doumbia, L'Attitude positive: développment personnel (Paris: Editions Publibook, 2009).
67- Schweppenhäuser,Gerhard, Ästhetik: Philosophische Grundlagen und Schlüsselbegriffe (Germany: Campus Verlag, 2007).
68- Shanks, Andrew, What is Truth?' Towards a Theological Poetics (London: Routledge, 2011).
69- Shehu, Salisu, Islamization of Knowledge: Conceptual Background, Vision and Tasks (Kano: International Institute of Islamic Thought, 1998).
70- Shook, John R., Dewey's Empirical Theory of Knowledge and Reality (Tennessee: Vanderbilt University Press, 2000).
71- Socci, Douglas J., Archetypes of Wisdom: An Introduction to Philosophy (California: Thomson Higher Education, 2007).
72- Spohn, Wolfgang, ed., Erkenntnis Orientated: A Centennial Volume for Rudolph Carnap and Hans Reichenbach (Dordrecht: Kluwer, 1991).
73- Stephani, Hans, Relativity: An Introduction to Special and General Relativity (UK: Cambridge University Press, 2004).
74- Steven, Gimbel, and Anke Walz, Defending Reichenbach's Writings on Space, Time and Motion (Cambridge: Cambridge University Press, 2006).
75- Touré, Mounir M., Introduction à la méthodologie de la recherche : guide pratique pour étudiants et professionnels des services sociaux sanitaires (Paris : L'Harmattan, 2007).
76- Voltaire, Political Writings, edited by David Williams (Cambridge: Cambridge University Press, 1994).



77- _______, Treatise on Tolerance and Other Writings, edited by Simon Harvey (Cambridge: Cambridge University Press, 2000).

78- Wahide, Sukran, Islam in Modern Turkey: An Intellectual Biography of Bediuzzaman Said Nursi, edited with an Introduction by Ibrahim Abu-Rabi (New York: State University of New York, 2005).

79- Wicks, Robert, Schopenhauer (Oxford: Blackwell, 2008).

80- Williams, Bernard Arthur Owen, Descartes: The Project of Pure Enquiry (Routledge: New York, 2005).

81- Wippermann, Andree, Methodologie und Methoden epirischer Sozialforschung: Studienarbeit (Norderstedt: Grin, 2004).

82- Young, Julian, Shopenhauer (New York: Routledge, 2005).